DU MÊME AUTEUR

MÉLANGES BIBLIQUES. LA COSMOGONIE MOSAIQUE D'APRÈS LES PÈRES, SUIVIE D'ÉTUDES DIVERSES RELATIVES A L'ANCIEN ET AU NOUVEAU TESTAMENT (*Les inventeurs de l'explication naturelle du miracle : Eichhorn et Paulus. — Les inscriptions sinaïtiques. — L'authenticité de l'histoire de Susanne. — Les Samaritains au temps de Notre-Seigneur. — Les Synagogues au temps de Notre-Seigneur. — Les Actes des Apôtres et les découvertes épigraphiques*), par F. VIGOUROUX, prêtre de Saint-Sulpice. Avec une carte et des illustrations d'après les monuments, par M. l'abbé DOUILLARD, architecte, in-12. Paris, 1881, Berche et Tralin.

MANUEL BIBLIQUE OU COURS D'ÉCRITURE SAINTE A L'USAGE DES SÉMINAIRES. ANCIEN TESTAMENT, par F. VIGOUROUX, prêtre de Saint-Sulpice. NOUVEAU TESTAMENT, par L. BACUEZ, prêtre de Saint-Sulpice, deuxième édition, 1881, 4 volumes in-12. Paris, A. Roger et F Chernoviz.

IMPRIMERIE GÉNÉRALE DE CHATILLON-SUR-SEINE — JEANNE ROBERT

LA BIBLE

ET

LES DÉCOUVERTES MODERNES

EN PALESTINE, EN ÉGYPTE ET EN ASSYRIE

PAR

F VIGOUROUX

Prêtre de Saint-Sulpice

AVEC DES PLANS, DES CARTES ET DES ILLUSTRATIONS

D'APRÈS LES MONUMENTS

Par M. l'abbé DOUILLARD, architecte

PRÉCÉDÉ D'UNE LETTRE DE M[GR] L'ÉVÊQUE DE RODEZ

TROISIÈME ÉDITION

REVUE ET AUGMENTÉE

TOME TROISIÈME

PARIS

BERCHE ET TRALIN, ÉDITEURS

69, RUE DE RENNES, 69

—

1881

LA BIBLE

ET LES DÉCOUVERTES MODERNES

EN PALESTINE, EN ÉGYPTE ET EN ASSYRIE.

PREMIÈRE PARTIE

LE PENTATEUQUE.

DEUXIÈME SECTION.

PARTIE DOCTRINALE.

Les découvertes faites en Palestine, en Égypte et en Assyrie, — et nous pouvons ajouter ici, dans toute l'Asie antérieure, — ne nous ont pas révélé seulement des faits, elles nous ont appris en même temps quelles étaient les doctrines et les croyances religieuses de ces peuples dont la théologie nous a été conservée par les monuments épigraphiques et par les monuments figurés [1] L'incrédulité, battue sur le terrain des faits, dans sa guerre contre la Bible, a espéré prendre sa revanche sur le terrain des doctrines ; elle a prétendu que les dé-

1. Quoique nous nous occupions spécialement du Pentateuque dans la première partie de cet ouvrage, nous serons obligés de parler de tout l'Ancien Testament dans cette seconde section. Nous ne la rattachons pas moins aux livres de Moïse, parce qu'ils sont le fondement de la théologie hébraïque.

couvertes archéologiques modernes faisaient évanouir l'origine surnaturelle qu'on s'était plu à attribuer à la religion mosaïque et dissipaient le fantôme de la révélation, comme le soleil dissipe les brouillards du matin. C'est ainsi qu'on a soutenu que la théologie de la Bible n'avait pas d'autre source que la raison naturelle, pas d'autre facteur que le progrès inhérent à l'esprit humain : les Hébreux, ne craint-on pas d'assurer, avaient été polythéistes avant d'être monothéistes. On est allé plus loin ; on a soutenu que si le peuple d'Israël a été supérieur à ses voisins par sa foi monothéiste, il lui avait été inférieur par un autre côté : il a ignoré le dogme de l'immortalité de l'âme et la croyance à une autre vie. M. Jules Soury s'est fait parmi nous l'adversaire du monothéisme mosaïque ; M. Derenbourg a nié la foi de ses ancêtres à une autre vie. Nous allons étudier dans le premier livre ce qui concerne la religion primitive d'Israël, et dans le second les questions qui ont rapport à la croyance des Hébreux touchant l'immortalité de l'âme.

LIVRE PREMIER.

LA RELIGION PRIMITIVE D'ISRAEL.

CHAPITRE PREMIER.

LES ATTAQUES ACTUELLES CONTRE LA RELIGION D'ISRAEL.

Parmi les peuples de l'antiquité, il en est un célèbre entre tous, notre père selon l'esprit, quoique non pas selon la chair, dont la physionomie ne ressemble à celle d'aucun autre, qui se distingue par l'originalité de ses institutions, de sa vie nationale et surtout de sa religion. Au moment où il nous apparaît dans l'histoire et, pour ainsi dire, à son berceau, seul il conserve allumé le flambeau du monothéisme, au milieu de la nuit universelle qui a envahi le monde. D'abord petit en nombre et comme perdu dans le pays de Chanaan, qui n'est pas celui de son origine, puis emprisonné en quelque sorte dans le nord-est de l'Égypte et opprimé par les pharaons qui tout à la fois le redoutent et refusent de lui rendre sa liberté, il demeure, malgré des écarts passagers, dans ces situations diverses, fidèle au Dieu vivant et unique, sans avoir de temple ni de culte régulier, mais conservant seulement çà et là quelque autel et quelques sacrifices.

Lorsqu'il est sur le point de faire la conquête du pays qui est pour lui la Terre Promise, il s'organise en corps de nation. Le Seigneur se révèle à lui, non plus seulement comme Élohim, mais comme Jéhovah. Dieu veut avoir pour son peuple élu un nom propre, sous lequel il était connu auparavant sans doute, mais qui sera désormais, si l'on peut ainsi dire, son nom officiel, celui qu'il prend au moment où il contracte avec les enfants des patriarches une alliance solennelle, celui par lequel il signera ses lois dans la Thorah : « Moi, Jéhovah [1], » et qu'il ne partagera pas, comme celui d'Élohim, avec les fausses divinités des Gentils.

Dans le désert, Israël reçoit une législation complète, caractérisée par une multitude d'usages, de coutumes, de prescriptions, dont plusieurs n'ont point d'analogues connus et qui tous ont pour but de le mettre en état de remplir la mission à laquelle l'a appelé la Providence. Sa constitution est théocratique. La sanction de ses lois est une récompense ou une punition surnaturelle, accordée à la fidélité ou infligée à l'infidélité. La propriété est inaliénable ; l'esclavage, cette plaie du monde antique, n'atteindra jamais, s'il le veut, d'une manière per-

1. Beaucoup de lois et prescriptions mosaïques sont comme signées par ces mots : « Moi, Jéhovah, » par lesquels elles se terminent, voir Lev., XIX, 2, 3, 4, 10, 12, 16, 18, 25, 28, 30, 31, 32, 34, 36, 37, et dans beaucoup d'autres endroits. — La prononciation *Jéhovah* n'est certainement pas la véritable prononciation du tétragramme divin, les voyelles de ce nom sont, comme on le sait, celles du mot *Adonaï* que les Hébreux lisaient à la place du nom incommunicable. La plupart des orientalistes croient aujourd'hui que la vraie prononciation est *Jahveh* ou *Yahveh*. Nous conservons partout la transcription ordinaire, non seulement pour le nom de Jéhovah, mais aussi pour les autres noms bibliques, afin de ne point dérouter le lecteur.

manente, l'enfant de Jacob ; l'usure est proscrite ; les bons traitements pour l'étranger sont un devoir sacré pour le peuple qui a été étranger lui-même dans la vallée du Nil ; il y a pour la terre une année sabbatique, comme il y a pour l'homme un sabbat. La morale est d'une pureté et d'une élévation alors incomparables : le Christianisme n'a eu guère qu'à le conserver et à y mettre la dernière main pour lui donner la perfection. L'empreinte du monothéisme apparaît partout, visible et profonde : un seul tabernacle, un seul sanctuaire, un seul autel, plus tard, un seul temple pour le Dieu unique ; une seule tribu vouée à son culte, et cette tribu exclue du partage des terres conquises. Des fêtes fondées sur son histoire, qui rappellent à Israël les merveilles qu'a opérées en sa faveur le bras tout-puissant de Jéhovah. Un Dieu spirituel, invisible, en tous points différent de l'homme et distinct de toute créature. Point d'idoles, point d'images ni de représentation de la divinité. Tandis que l'Égypte, la Phénicie, l'Assyrie, la Babylonie, nous offrent partout dans leurs monuments des peintures ou des statues, de toutes sortes, de leurs nombreuses divinités, nous ne découvrons rien de semblable dans la Palestine. A peine peut-on signaler sur ce point, en dehors des cultes idolâtriques, quelques infractions aux lois de Moïse. Le culte, réglé par le législateur jusque dans les moindres détails, est digne du Dieu auquel il s'adresse. Israël sacrifie sans doute des animaux à Jéhovah, comme les autres peuples à leurs faux dieux, afin de reconnaître par cette immolation sanglante, dont l'origine est aussi ancienne que le monde, le souverain domaine du Créateur sur la vie et sur la mort, mais il lui offre de plus l'hommage d'un cœur pur et d'une vie qui s'efforce d'être sainte et sans reproche ; et

ses victimes sont supérieures à celles des païens, sinon par leur nature, au moins par leur signification symbolique et par leur valeur typique, puisqu'elles tirent leur vertu et leur efficacité, non d'elles-mêmes, mais d'une autre victime dont elles ne sont que la représentation grossière, de cet auguste Agneau de Dieu, qui, un jour, s'immolera volontairement sur le Calvaire et sera seul digne de celui à qui il est offert. Voilà l'œuvre de Moïse.

Sous les Juges, pendant cette nouvelle période de croissance, souvent en proie au désordre, d'épais nuages nous empêchent de saisir dans ses détails le développement de la vie d'Israël ; cependant, lorsque le ciel s'éclaircit un instant, nous apercevons le monothéisme persistant malgré tout, parce que Dieu ramène à lui son peuple égaré en l'asservissant à l'étranger et en ne brisant son joug qu'en récompense de sa conversion.

La théocratie semble subir un échec à la fin de la judicature de Samuel et l'avenir de la vraie religion peut paraître compromis. Le peuple élu veut un roi, comme les nations qui l'entourent. Un antagonisme fatal ne tardera pas à diviser le sacerdoce et l'empire. Sous les premiers rois, pendant le règne de David, dans les premières années du règne de Salomon, l'épanouissement de la religion de Jéhovah est incomparable : l'unité de Dieu et sa majesté brillent aux yeux de tous d'une manière sensible, dans ce temple unique, d'une magnificence sans égale, qui est élevé à sa gloire dans Jérusalem, la ville sainte. Du ruisseau d'Égypte jusqu'au Liban, des bords du Jourdain jusqu'aux côtes de la Méditerranée, toutes les bouches proclament avec enthousiasme les louanges du Dieu de Jacob, en chantant les psaumes du roi-poète. Mais bientôt de sombres nuages obscurcissent l'éclat de ces beaux jours : l'idolâtrie,

autrefois isolée, lève maintenant une tête menacante et s'avance soutenue de tout le poids du pouvoir royal. Les enfants de Lévi eux-mêmes, malgré de grandes exceptions, ne sauront pas toujours faire respecter par l'État les droits de l'Église, et se laisseront quelquefois emporter par le courant irrésistible qui entraîne et le peuple et ses rois, mais la Providence qui veille sur le peuple choisi, a placé le remède à côté du mal. Le prophète Samuel, celui-là même qui a donné aux Hébreux leur premier monarque, a institué les écoles des prophètes, et fondé ces pépinières de vaillants champions qui, comme les ordres mendiants au moyen âge, quand les princes, les prêtres mêmes, abandonneront leur Dieu, resteront inébranlablement fidèles.

Ce sont eux qui tiennent haut et ferme le drapeau du monothéisme et ne le laissent jamais tomber de leurs mains. Debout en face du pouvoir souverain presque toujours hostile, d'une puissante tribu sacerdotale, ordinairement favorable, parfois contraire, luttant lorsqu'il le faut contre l'un et l'autre, tenant tête à tous les ennemis de Jéhovah, les accablant de ses sarcasmes, de ses menaces, de sa popularité, cette classe d'hommes indépendants, sans titre légal, — se donnant leur mission à eux-mêmes, si l'on ne veut pas admettre qu'ils la reçoivent de Dieu, — se font toujours écouter, souvent obéir; conservent la religion intacte, épurent les mœurs, pénètrent de plus en plus le peuple de Dieu de sa haute mission et préparent l'avénement du Messie : pouvoir extraordinaire, sans modèle dans le passé comme aussi sans héritier sous la loi évangélique, pouvoir qui n aurait pu subsister un seul instant, s'il n'avait trouvé, au sein même de la nation, un point d'appui solide, et si Dieu, qui l'avait suscité, ne l'avait revêtu de sa propre force.

Le zèle des prophètes ne put sauver Israël indocile de la captivité de Babylone, mais ce dur châtiment le corrigea à jamais du malheureux penchant qui l'avait tant de fois entraîné à l'idolâtrie. Le monothéisme est définitivement triomphant de tous les ennemis du dedans et du dehors. Il a eu ses héros et ses martyrs : des enfants et des vieillards, Éléazar et les sept frères Machabées ont versé leur sang pour le défendre. Maintenant le Christ peut venir. La bonne nouvelle va retentir dans tout l'univers. Le salut nous vient des Juifs, les idoles tombent, l'empire des Césars adore le vrai Dieu, tout entier le monde alors connu se prosterne aux pieds du Verbe fait chair pour l'amour de nous. Que Rome prépare ses colonnes et ses arcs-de-triomphe et qu'elle inscrive au sommet : *Christus vincit, regnat, imperat*.

Telle est, à grands traits, l'histoire de la religion propre d'Israël : monothéiste et pure dès l'époque des patriarches, elle reçoit des mains de Moïse un rituel et un cérémonial complets; la notion de Dieu, en particulier sa spiritualité, qui empêche de le figurer par des images, devient encore plus distincte et plus claire. Sous les Juges et sous les Rois, cette religion déjà si ancienne soutient de violents combats contre l'idolâtrie, mais elle est enfin complétement victorieuse après la captivité de Babylone.

M. Soury, à la suite de quelques rationalistes allemands, s'est inscrit en faux parmi nous contre ces données de l'histoire [1]. Il est bon de répondre aux objections

1. *La Bible d'après les nouvelles découvertes archéologiques*, dans la *Revue des Deux-Mondes* du 1er février 1872, étude reproduite sous le titre de *La religion d'Israël; étude de mythologie comparée*, dans ses *Études historiques sur la religion, les arts, la civilisation de l'Asie antérieure et de la Grèce*, in-8°, Paris, 1877. — Depuis la publication de M. Soury, on a nié, dans des travaux

qu'il a accumulées, parce qu'il a réuni ce qu'on trouve disséminé et épars ailleurs. Selon lui, les Israélites ont été polythéistes jusque vers le VIII[e] siècle avant l'ère chrétienne [1]; ils ont honoré Jéhovah par des sacrifices humains; ils l'ont également honoré par la prostitution : trois erreurs qu'il nous est impossible de qualifier autrement que de monstrueuses.

Afin de donner à ces erreurs une ombre de vraisem-

divers, que les Hébreux aient toujours été monothéistes. C'est ce qu'a fait M. Réville dans son cours de l'histoire comparée des religions, au Collège de France : « Chez le peuple... qui passe pour le représentant historique du monothéisme, on discerne clairement, dit-il, qu'une longue période polythéiste a précédé le triomphe de la croyance à l'unité rigoureuse de la divinité. » Et plus loin : « En occident, un germe de vie nouvelle s'est formé au sein d'un petit peuple profondément original, qui a commencé par ne vouloir adorer qu'un dieu national dont on pourra peut-être déterminer un jour la nature physique originelle, qui ensuite a voulu qu'il fût absolument invisible à tout œil vivant, et qui, à force de n'adorer que lui, a été plus promptement ouvert que tous les autres peuples à l'idée que seul son dieu était Dieu. » *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris, 1881, p. 85 et p. 116-117. M. Tiele admet encore plus crûment les mêmes idées, dans le *Manuel de l'histoire des religions*, comme nous le verrons plus loin.

1. M. Renan disait autrefois : « Il y a des races monothéistes comme des races polythéistes, cette différence tient à une diversité originelle dans la manière d'envisager la nature. Dans la conception arabe ou sémitique, la nature ne vit pas. *Le désert est monothéiste.* » (*Études d'histoire religieuse. Les religions de l'antiquité*, 4[e] édit., p. 66.) M. Soury soutient donc le contraire de son maître. Cependant la contradiction est plus apparente que réelle, car, partis de points opposés, l'un et l'autre comptent bien se rejoindre et atteindre le même but : la ruine de l'autorité historique de la Bible. La thèse de l'historien des langues sémitiques a fait son temps, il faut bien l'abandonner : mais on arrivera par le polythéisme des Hébreux, comme par leur monothéisme, à la négation du surnaturel, ce qui est pour eux l'important.

blance, l'auteur de l'*Étude de mythologie comparée* commence par peindre sous les couleurs les plus sombres l'enfant de Jacob qu'il a l'intention de dégrader. C'est un « être humain petit, maigre, sec, tellement sobre que sa tête est aussi vide que son estomac. Le type de cette race, le Bédouin, ne pense guère et ne sait rien; son imagination est aussi vide que le désert... Toute la science grecque devait passer sur ces cerveaux racornis sans y laisser plus de traces que les pluies de l'hiver dans le lit de leurs torrents. » Le séjour des Hébreux en Égypte fut pour eux tout à fait stérile. « Le moyen d'imaginer que des hordes comme celles des Beni-Israël aient compris quelque chose à la civilisation des Égyptiens!... Ces pasteurs, campés sur la vieille terre des pharaons, auraient pu y rester mille ans sans y faire un seul progrès [1]. » Nous lisons dans *le Temps* un jugement semblable du même auteur : « L'idée métaphysique de création, au sens de produire de rien, de tirer du néant des substances solides, est tellement abstraite que « les cerveaux » jeûneurs des pays chauds » ont dû eux-mêmes se mettre longtemps à la torture avant de la concevoir, un peu, il est vrai, parce qu'elle est inconcevable, mais surtout parce qu'ils n'ont jamais été bien doués pour la philosophie. »

Langage, non d'un historien impartial, mais d'un avocat qui a besoin de discréditer bon gré, mal gré, la partie adverse; langage empreint tout à la fois de passion, d'exagération et d'injustice. Sans doute, les fils d'Abraham n'ont pas eu l'imagination brillante et facile qui distingue les Grecs, ni cet heureux équilibre de toutes les

1. *Revue des Deux-Mondes*, février 1872, p. 574, 581; *Études historiques*, p. 3, 26, 27.

facultés qui a fait de leurs chefs-d'œuvre, dans toutes les branches de l'art, des modèles à jamais admirables. Mais admirons les Grecs sans être injustes envers les autres peuples. Les Hébreux ne sont point cette horde barbare, sanguinaire, voluptueuse, frappée d'une sorte de stérilité ou plutôt de stupidité intellectuelle, qu'on nous dépeint dans les pages qui nous occupent. On ne peut plus nier aujourd'hui que c'est à des Sémites qu'est due en partie et la civilisation grecque, et, qui plus est, la civilisation chrétienne. Comment ose-t-on décrier ainsi ce petit peuple, qui nous a laissé une législation telle que la législation mosaïque, une morale plus pure, des idées plus grandes que n'en eurent jamais Platon ni Aristote; un peuple à qui nous devons des œuvres comme le Pentateuque, les livres de Samuel, les poèmes de David, les discours de Job, les prophéties d'Isaïe? Non, « les cerveaux jeûneurs des pays chauds » ne sont point aussi *racornis* et aussi vides qu'on voudrait bien nous le faire croire.

Et puis, après tout, qu'importe? Juifs et chrétiens ne prétendent pas que ces grandes vérités de l'unité de Dieu, de la création, de la Providence, soient d'invention humaine; au contraire, ils affirment unanimement qu'elles nous sont connues par une révélation divine. Les Hébreux ne sont point des novateurs, ce sont des conservateurs. Lorsque le chef de leur race alla prendre possession de ce pays de Chanaan que le ciel lui promettait comme héritage, en fixant sa tente dans la riche plaine de Moré, il n'y apportait pas une religion nouvelle, mais il allait, au contraire, y mettre le flambeau de la religion ancienne à l'abri du souffle qui était sur le point de l'éteindre complétement dans la Mésopotamie. Le monothéisme est la religion primitive, l'idolâtrie est la religion altérée et corrompue. Les Abrahamides ne

s'élèvent pas à des conceptions religieuses d'ordre supérieur, mais leurs frères oublient les vérités qui leur avaient été transmises par Sem, leur père commun. Leurs ancêtres immédiats, Tharé, par exemple, avaient adoré les faux dieux, mais les premiers fils de Sem ne l'avaient point fait. Ainsi, la croyance à l'unité de Dieu n'est pas un progrès, mais le polythéisme est une dépravation, un pas en arrière, la disparition du soleil qui d'abord avait brillé radieux.

C'est incontestablement le jour sous lequel la Bible nous présente la religion primitive de l'humanité en général et d'Israël en particulier. Les Hébreux, si jaloux de leur supériorité religieuse, pénétrés d'un si profond mépris pour les peuples étrangers, n'auraient assurément pas imaginé par eux-mêmes que ceux qu'ils estimaient si au-dessous d'eux avaient autrefois connu le Dieu vivant, si la vérité n'avait été plus forte que leurs préjugés nationaux. Cependant leurs livres sacrés nous attestent l'unité primitive de la croyance en un seul Dieu, et lorsque leurs prophètes annoncent la conversion des Gentils, ils ne disent point que les païens apprendront à connaître Dieu pour la première fois, mais qu'ils « se souviendront » de celui qu'ils « avaient oublié, » *izkeru*, *šekêḥê Elohim* [1] Les passions humaines, tantôt par peur, tantôt pour secouer tout frein, ont altéré les pures notions religieuses, mais l'homme, rappelé à de meilleurs sentiments, retrouvera dans les profondeurs de sa mémoire les lointains souvenirs de la vérité. Des contemporains d'Abraham connaissaient encore le vrai Dieu : Melchisédech, roi de Salem ; Abimélech, roi de Gérare [2].

1. Ps. XXII, 28 ; IX, 18.

2. Gen., XIV, 18 ; XX, 3. Voici, à propos de Melchisédech, un exemple des licences que se permet M. Soury dans la traduction

Plus tard, pendant le séjour des Israélites dans le désert, Balaam connaît Jéhovah. Il est donc constant que les fondateurs de la race israélite n'avaient pas à inventer, mais seulement à conserver, en sorte que le défaut d'invention qu'on reproche au Sémite devient en lui une qualité et une garantie, puisque son unique mission est de garder intact et sans altération le dépôt des grandes traditions primitives, que l'imagination des enfants de Japhet devait promptement noyer dans l'océan de ses rêves mythologiques.

Il est vrai que ces faits si concluants n'existent point pour M. Soury. En s'appuyant sans doute sur le système du progrès indéfini et sur le darwinisme, il affirme, comme un axiome, le polythéisme de tous les peuples primitifs, dont il nie incidemment l'unité d'origine, et il passe. « La religion primitive des peuples de races sémitiques fut, dit-il, le polythéisme... Comme les antiques habitants de la vallée du Nil,... comme *toutes les espèces humaines* de l'ancien et du nouveau monde,... les Assyriens, les Arabes, les Chananéens, les Phéniciens, les *Hébreux*, ont d'abord adoré le soleil, la lune et les planètes, la lumière et le feu, la voûte immense des cieux étoilés, les montagnes, ces géants nés de la terre, les fleuves, les forêts et les animaux [1] »

Il est faux, nous le verrons tout à l'heure, que le

des textes bibliques. Il dit de ce roi qu'il « était prêtre ou cohen d'El-Elion, *père du ciel et de la terre* » (p. 577). Le texte a ainsi l'air de nous dire qu'El-Elion ou le Très-Haut est un Dieu qui engendre le ciel et la terre à la façon des dieux païens. La Genèse parle tout autrement : « Il était prêtre du Dieu Très-Haut, et il bénit en disant : Béni soit Abram par le Dieu Très-Haut, *qui possède* (קנה, *qôneh, possédant*, et non pas *père*) le ciel et la terre. »

1. *Revue des Deux-Mondes*, p. 573 ; *Études historiques*, p. 2.

genre humain ait été primitivement polythéiste. M. Soury croit pouvoir cependant se dispenser de prouver cette assertion, grosse de conséquences; mais il sent qu'il ne peut procéder avec le même sans-gêne à l'égard des Hébreux et qu'il lui faut des arguments. Son argument principal, c'est précisément cette assertion sans preuve qu'il vient d'énoncer. Tous les Sémites ont été polythéistes; les Hébreux sont des Sémites; ils ont donc été polythéistes. « On peut énoncer, dit-il, comme une vérité évidente par elle-même, qu'il ne saurait exister de différence fondamentale dans les conceptions religieuses de familles de peuples qui habitent les mêmes contrées, parlent la même langue, et, de leur propre aveu, descendent généalogiquement les uns des autres [1] »

Si ce principe était rigoureusement vrai, il faudrait en conclure que les Hébreux n'ont jamais pu devenir monothéistes, puisque tous les autres Sémites sont demeurés polythéistes jusqu'à leur conversion au Christianisme ou à l'Islamisme; il s'ensuivrait qu'un Zoroastre n'a jamais pu fleurir chez les Bactriens, un Çakya-Mouni chez les Hindous, un Lao-Tseu chez les Chinois; toutes les grandes révolutions religieuses seraient inexplicables et impossibles.

Est-ce pour ce motif que M. Soury a oublié de nous expliquer l'origine du monothéisme chez les Juifs et s'est contenté de faire de la critique négative?

Quant à nous, faisons de la critique positive : établissons qu'il est historiquement faux que *toutes les espèces humaines* aient commencé par l'adoration des astres et montrons qu'elles ont commencé par le monothéisme.

1. *Revue des Deux-Mondes*, p. 576; *Études historiques*, p. 15.

CHAPITRE II.

DU MONOTHÉISME PRIMITIF DES ÉGYPTIENS, DES CHALDÉENS ET DES CHANANÉENS.

En dehors du témoignage de la Bible, l'étude des traditions de l'humanité nous révèle la croyance universelle à un seul Dieu [1], précédant partout l'idolâtrie. L'épigra-

1. Nous n'avons pas à parler ici directement du monothéisme primitif aryen, mais nous pouvons néanmoins en dire un mot en passant : — « Le duc d'Argyll et M. Fergusson font observer avec raison que la religion des premiers Aryas fut de tout point très supérieure au brahmanisme et au polythéisme grec qui en sont issus. Une inspiration monothéiste, remarquablement pure et élevée, circule à travers les Védas; Sôma, Agni, Indra, Varouna, ne sont, pour les vieux chantres aryas, que les manifestations diverses d'un principe unique, etc. » Voir l'hymne védique cité par M. L. Carrau, *Origine des cultes primitifs*, *Revue des Deux-Mondes*, avril 1876, p. 672-673. Sur le livre du duc d'Argyll, voir L. Carrau, *Revue politique et littéraire*, mai 1876. — Ζεὺς ἀρχὴ, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ'ἐκ πάντα πέλονται, disent les mystères orphiques. « Il n'y a qu'une seule divinité, dit un commentaire du Rig-Véda, c'est la grande âme, *Mahan Atma*, c'est le soleil, ainsi qu'on nous l'a appris, parce qu'il est l'âme de tous les êtres. Le Rischi a dit ceci : « Il est l'âme de ce qui se meut et de ce qui ne se » meut pas. Les autres dieux sont les manifestations de sa puis» sance. » (Lassen, *Ind. Alterth.*, t. I, p. 768.) Cf. J. Darmesteter, *Le Dieu suprême des Indo-Européens*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, mai 1880, p. 305-326, ou *The Supreme God in the Indo-European Mythology*, dans la *Contemporary Review*, octobre 1879. Le polythéisme tira son origine des fausses réponses à la question qui se posa naturellement à l'esprit : Quel est Dieu?

phie assyrienne ne nous fournit pas de texte assez ancien pour nous faire connaître d'un manière tout à fait positive la religion primitive de Babylone et de la Chaldée, mais les textes hiéroglyphiques de l'époque la plus reculée, qui sont de beaucoup antérieurs aux plus anciennes inscriptions cunéiformes, démontrent invinciblement la priorité du monothéisme sur le polythéisme. Un savant d'une autorité incontestable et d'une rare circonspection, M. de Rougé, nous l'atteste dans sa *Conférence sur la Religion des anciens Égyptiens*. « Nous pouvons établir, dit-il, ce que l'Égypte antique a enseigné sur Dieu, sur le monde et sur l'homme. J'ai dit Dieu et non les dieux. Premier caractère : c'est l'unité la plus énergiquement exprimée : « Dieu un, seul, unique, pas d'autres avec lui. — Il est

— « Dans sa *Philosophie de la Mythologie (a)*, Schelling définit le polythéisme un monothéisme brisé ou en dissolution... Il est un fait constant, général, dont Creuzer a tiré un excellent parti, c'est le sentiment de tous les anciens peuples, convaincus que leur religion était d'autant plus parfaite qu'on remonte à leurs ancêtres, et d'autant plus défectueuse qu'on s'éloigne de leur berceau : fait inexplicable dans son universalité, si le monothéisme n'avait pas été la forme primitive de la religion de l'humanité, car, dans le cas opposé, le progrès des temps aurait dû amener dans les croyances un perfectionnement toujours croissant, au lieu d'une décadence continue. Que voyons-nous au contraire ? Des théogonies plus grossières succédant à des symboles plus profonds, et le polythéisme arrivant de chute en chute jusqu'au plus bas degré de l'échelle religieuse *(b)*. » Freppel, *Saint Justin*, leçon VI, p. 117-118.

(*a*) « *Philosophie der Mythologie*, p. 91. »

(*b*) « La religion, telle qu'elle apparait dans Homère, est certainement plus polythéiste que celle des âges précédents; et dans l'histoire de la mythologie grecque, la grande divinité pélasgique, le Jupiter primitif, perd graduellement de son empire, jusqu'à s'effacer, pour ainsi dire, derrière les divinités secondaires, telles qu'Apollon et Diane, etc. Alf. Maury, I, 251 ; Welcker, *Griechische Götterlehre*, 240. »

» le seul être vivant en vérité. — Tu es un, et des milliers » d'êtres sortent de toi. — Il a tout fait, et seul il n'a pas » été fait... » Considéré dans ses rapports avec le monde, Dieu est créateur : « Il a fait le ciel, — il a créé la terre ; » — il a fait tout ce qui existe. — Il est le maître des » êtres et des non-êtres. » Ces textes sont de mille cinq cents ans au moins avant Moïse... Est-ce que ces belles doctrines sont (en Égypte) le produit des siècles ? Positivement non ; car elles existaient plus de deux mille ans avant l'ère chrétienne. Tout au contraire, le polythéisme, dont nous avons signalé les sources, se développe et progresse sans interruption jusqu'au temps des Ptolémées. Il y a plus de cinq mille ans qu'a commencé, dans la vallée du Nil, l'hymne à l'unité de Dieu..., et nous voyons, dans les derniers temps, l'Égypte arrivée au polythéisme le plus effréné [1] »

M. Mariette parle comme M. de Rougé : « Au sommet du panthéon égyptien plane, dit-il, un Dieu unique, immortel, incréé, invisible et caché dans les profondeurs inaccessibles de son essence ; il est le créateur du ciel et de la terre ; il a fait tout ce qui existe et rien n'a été fait sans lui, c'est le Dieu réservé à l'initié du sanctuaire.

1. E. de Rougé, *Conférence sur la religion des anciens Égyptiens*, 14 avril 1869, p. 12, 17, 26. Cette Conférence réfute directement ceux qui prétendent que le polythéisme est antérieur au monothéisme. M. de Rougé remarque aussi en finissant « que les points de contact (des textes égyptiens) avec les livres historiques de la Bible ont été très nombreux et que partout le texte sacré est sorti victorieux de l'épreuve. » P. 27-28. On peut dire la même chose des textes assyriens et les travaux de M. Oppert et de M. F. Lenormant en fournissent les preuves. Voir le savant résumé qu'en a fait M. F Robiou dans la *Revue des Questions historiques*, *Études sur l'histoire d'Orient d'après les inscriptions cunéiformes*, octobre 1871 et aussi la livraison de janvier 1872.

Mais l'Égypte n'a pas su ou n'a pas voulu s'arrêter à cette hauteur sublime [1] »

M. Maspero, dont le témoignage ne saurait être récusé par les ennemis de la Bible, M. Maspero, n'est pas moins explicite que les savants égyptologues que nous venons de citer. « Au commencement, dit-il, était le Nou, l'Océan primordial, dans les profondeurs infinies duquel flottaient confondus les germes des choses. De toute éternité, Dieu s'engendra et s'enfanta lui-même au sein de cette masse liquide, sans forme encore et sans usage. Ce Dieu des Égyptiens était un être unique, parfait, doué d'une science et d'une intelligence certaines, incompréhensible à ce point qu'on ne peut dire en quoi il est incompréhensible. Il est le « un unique, celui qui existe » par essence, le seul qui vive en substance, le seul gé» nérateur dans le ciel et sur la terre qui ne soit pas en» gendré; le père des pères, la mère des mères. » Toujours égal, toujours immuable dans son immuable perfection, toujours présent au passé comme à l'avenir, il remplit l'univers sans qu'image au monde puisse donner même une faible idée de son immensité : on le sent partout, on ne le saisit nulle part.

» Unique en essence, il n'est pas unique en personne,

1. Mariette-Bey, *Notice du Musée de Boulaq*, 2e édit. Alexandrie 1868, p. 20. — Voir aussi M. F Robiou, dans la *Revue des Questions historiques*, juillet 1870, *l'Égypte, Religion*, p. 72-73. — M. Pierret, dans son *Essai sur la mythologie égyptienne*, Paris, 1879, in-8° autographié, soutient aussi le monothéisme égyptien : « Ce qui distingue la religion égyptienne des autres religions de l'antiquité, dit-il, p. 6, ce qui lui constitue un caractère absolument original, c'est que, polythéiste en apparence, elle était essentiellement monothéiste. » Voir aussi p. 3. Les différents dieux que représentent les monuments n'ont été primitivement que des symboles, p. 6-7.

il est père par cela seul qu'il est, et la puissance de sa nature est telle qu'il engendre éternellement, sans jamais s'affaiblir ou s'épuiser. Il n'a pas besoin de sortir de lui-même pour devenir fécond; il trouve en son propre sein la matière de son enfantement perpétuel. Seul, par la plénitude de son être, il conçoit son fruit, et comme en lui la conception ne saurait être distinguée de l'enfantement, de toute éternité il produit en lui-même un autre lui-même. Il est à la fois le père, la mère et le fils de Dieu. Engendrées de Dieu, enfantées de Dieu, sans sortir de Dieu, ces trois personnes sont Dieu en Dieu, et, loin de diviser l'unité de la nature divine, concourent toutes trois à son infinie perfection. Ce Dieu triple et un a tous les attributs de Dieu, l'immensité, l'éternité, l'indépendance, la volonté toute-puissante, la bonté sans limites [1] »

1. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 2e édit., p. 27-28. Nous devons noter d'ailleurs que M. Maspero, aujourd'hui du moins, ne croit pas que le monothéisme ait été la religion *primitive* de l'Égypte. « Pour des raisons qu'il n'est pas très facile de discerner, dit-il, *Bulletin de la religion de l'Égypte*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, janvier 1880, p. 125, le monothéisme s'établit très tôt en Égypte. Les plus anciens monuments que nous ayons, ceux de la IIIe et de la IVe dynastie, à côté des personnes divines, mentionnent souvent *Dieu le Dieu un, le Dieu unique.* » Ces anciens monuments, quoi qu'en dise M. Maspero, présupposent le monothéisme primitif. Ce n'est pas le Dieu un qui est venu s'établir à côté des personnes divines, comme il les appelle, mais le contraire. — Les égyptologues allemands admettent le monothéisme primitif en Égypte comme les égyptologues français. — M. Ebers dit : « Ein einiger Gott, der sich selbst erzeugt hat und die Quelle seines eigenen Seins ist, der der doppelte Gott, zugleich sein eigener Vater und Sohn, der das heute, das gestern und morgen und « ich bin, der ich bin, » *ânuk pu ânuk*, genannt wird, tritt uns kenntlich aus den theologischen Schriften der alten Aegypten entgegen ; freilich so dicht

Les inscriptions égyptiennes, « sous les symboles dégénérés d'un grossier polythéisme, dit justement M. de Vogüé, ont révélé l'existence de dogmes véritables. Les savants interprètes de ces inscriptions ont démontré, à l'aide des formules et des représentations figurées, qu'au fond de la religion égyptienne, et malgré les apparences contraires, il y a la croyance au Dieu unique et éternel; moins personnel que le Dieu de la Bible, et surtout moins distinct de la matière créée, le Dieu égyptien est pourtant incorporel, invisible, sans commencement ni fin: les innombrables divinités du panthéon égyptien sont les attributs personnifiés, sont les puissances divinisées, de l'être incompréhensible et inaccessible. Cause et prototype du monde visible, il a une double essence, il possède et résume les deux principes de toute génération terrestre, le principe mâle et le principe femelle: c'est une dualité dans l'unité; conception, qui par suite du dédoublement des symboles, a donné naissance à la série des divinités femelles. Tel est le dieu que nous ont révélé les égyptologues [1] »

Quoiqu'il ne soit pas encore permis d'être aussi affirmatif sur la nature de la religion assyro-chaldéenne,

umdrängt und so tief beschattet von den zahllosen und bunten Gestalten der reichen Götterwelt des Nilthals, dass sich seine Wesenheit von dem Exoteriker nur schwer erfassen und erkennen lässt. Das Todtenbuch, Sarkophag- und Steleninschriften bieten für die Forschung auf diesem Gebiete ein reiches Material. » Ebers, *Durch Gosen zum Sinai*, p. 528. — Sur la croyance égyptienne à un Dieu unique, voir aussi Le Page Renouf, *Lectures on the Origin and Growth of religion as illustrated by the Religion of ancient Egypt*, Londres, 1880, p. 217-230.

1. De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale*, 1868, p. 50-51. — Sur la mythologie égyptienne, voir t. II, p. 481.

dans ses commencements, par suite de l'absence de documents assez anciens, autres que la Bible, voici cependant l'idée générale qui ressort des inscriptions cunéiformes : « La religion de l'Assyrie et de Babylone, dit M. Fr. Lenormant [1], était, dans ses principes essentiels et dans l'esprit général qui avait guidé ses conceptions, une religion de la même nature que celle de l'Égypte, et qu'en général toutes les religions du paganisme. Lorsqu'on y pénétrait au delà de l'écorce extérieure de polythéisme grossier qu'elle avait revêtu dans les superstitions populaires, et qu'on s'élevait jusqu'aux conceptions d'un ordre plus haut qui en avaient été le point de départ, on y retrouvait la notion fondamentale de l'unité divine, dernier reste de la révélation primitive, mais défigurée par les monstrueuses rêveries du panthéisme [2]. »

« Au fond des religions kouschites, comme au fond de toutes les religions, dit M. Maspero, nous retrouvons un dieu à la fois un et multiple : un, parce que la matière émane de lui et qu'il se confond avec la matière ; multiple, parce que chacun des actes qu'il accomplit en lui-même sur la matière est considéré comme produit par un être distinct et porte un nom spécial. Au début, ces êtres distincts ne sont pas encore groupés et distribués selon une hiérarchie régulière ; ils coexistent sans être subordonnés, et chacun d'eux est adoré de préférence à tous les autres dans une ville ou par un peuple : Anu

1. Dans le livre cité par M. Soury en tête de son article de la *Revue des Deux-Mondes*, *Essai sur les fragments de Bérose*.

2. F. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, 1872, p. 51. C'est la reproduction de ce qu'avait déjà dit le même auteur dans son *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 4e édit., t. II, p. 180-181. — Cf. Ebrard, *Apologetik*, t. II, p. 6, 11, 111.

dans Uruk, Bel à Nipur, Sin à Ur, Marduk à Babylone. Anu, Bel, Sin, Marduk ne sont qu'une substance unique, et pourtant la substance unique dont ils sont les noms possède double essence : elle réunit en une même personne les deux principes nécessaires de toute génération, le principe mâle et le principe femelle. Chaque dieu se dédouble en une déesse correspondante, Anu et Sin en la déesse Nana, Bel en Bélit, Marduk en Zarpanit. Les êtres divins ne se conçoivent plus isolément, mais par couples, et chacun des couples qu'ils forment n'est qu'une expression du dieu primordial unique, malgré le dédoublement de sa nature, comme il est unique malgré la multiplicité de ses noms[1] » La religion kouschite dont nous parle ici M. Maspero est la même que la religion chaldéenne primitive.

Nous retrouvons en Phénicie, en Chanaan, en Syrie, le même monothéisme primitif qu'en Égypte et en Chaldée.

« Il a déjà été démontré que le culte du dieu phénicien Baal, dit le savant le plus versé dans les études d'épigraphie phénicienne, M. de Vogüé, impliquait la croyance primitive au dieu unique, de même que les cultes voisins du Bel assyrien, du Hadad syrien, du Moloch ammonite, du Marna philistin, etc. ; divinités dont le nom renferme les notions de l'unité et de la domination suprême. La multiplicité des Baalim secondaires ne prouve pas plus contre cette unité primordiale que la subdivision du dieu égyptien en puissances divinisées ; seulement, en Phénicie, cette répartition de la puissance divine est plus géo-

1. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 2e édit., p. 148-149. — M. Max Duncker reconnaît aussi le monothéisme primitif de la religion babylonienne, *Geschichte des Alterthums*, 4e édit., 1874, t. I, p. 201.

graphique et politique, si j'ose ainsi parler, que philosophique. Ce sont moins les attributs divins que les sanctuaires locaux qui ont donné naissance aux dieux secondaires, Baals éponymes des principales villes. Baal adoré à Tyr, à Sidon, à Tarse..., devient Baal-tsour, Baal-sidon, Baal-tars... Comme tel, il peut recevoir un nom particulier qui achève de détruire, dans l'esprit du vulgaire, son caractère primitif, mais qui n'en laisse pas moins subsister la notion confuse de l'unité primordiale. C'est ce qu'une inscription nous démontre en deux mots; Melqarth, le grand dieu de Tyr, dont le culte avait été porté au loin par les colonies tyriennes, n'était autre que le Baal de la métropole : « Au seigneur Melqarth, Baal de Tyr ! » Ainsi commence la dédicace des deux candélabres votifs trouvés dans l'île de Malte. C'est le dieu suprême, considéré comme divinité locale, spécialement protectrice de la ville, notion qui s'accorde avec l'étymologie même du nom, מלקרת, abréviation de מלך־קרת, *rex civitatis*...

« Revenons aux divinités femelles : ici encore, nous l'avons déjà dit, nous rencontrons l'unité, et sous des noms divers nous trouvons l'adoration d'une même puissance, considérée sous des aspects différents. Nous pouvons donc, pour nous rendre compte de son essence même, étudier indistinctement les formules appliquées à l'une ou à l'autre de ses personnifications secondaires.

» La première formule que nous rencontrons est celle qui est répétée si souvent dans les inscriptions carthaginoises, dans lesquelles Tanit est nommée פן־בעל. Cette expression signifie proprement *facies*, *persona Baalis*, et M. de Saulcy [1] l'a très heureusement traduite, le pre-

1. « *Revue archéologique*, t. III, p. 633. »

mier, *manifestation de Baal.* M. Zotenberg a démontré qu'elle renfermait en outre une idée d'association conjugale [1]. Tanit ne diffère donc pas essentiellement de Baal; c'est pour ainsi dire une forme subjective de la divinité primitive; une deuxième personne divine, assez distincte de la première pour pouvoir lui être associée conjugalement, mais pourtant n'étant autre que la divinité elle-même dans sa manifestation extérieure.

» La seconde formule est plus explicite encore : Astarté, la déesse de Sidon, associée dans l'inscription d'Eshmunazar au Baal de Sidon, est qualifiée שם־בעל, *nomen Baalis*. L'abstraction est plus forte que dans l'exemple précédent : à Carthage, la déesse était une personne divine : ici elle n'est pour ainsi dire plus qu'une locution théologique; c'est Baal, moins sous un autre aspect que sous un autre nom, et pourtant la personnalité est devenue assez distincte pour qu'en désignant l'ensemble des deux divinités mâle et femelle, l'auteur de l'inscription ait employé le pluriel: il les appelle אלנ(י)־צדנם, *les dieux des Sidoniens*.

» Astarté est la personnification du nom divin, de ce *nom* auquel toutes les religions de l'antiquité ont attribué une puissance mystérieuse... Les Phéniciens donnent (à ce nom) une existence distincte : ils en font une divinité spéciale par une opération semblable à celle qui les a fait diviniser la *face* de leur dieu.... Ce rapprochement (entre le *nom* et la *face* de Dieu).... jette une vive lumière sur l'origine des mythes phéniciens et la manière dont ils se sont développés. On saisit pour ainsi dire sur le fait la transformation d'idées qui a créé le panthéon : on voit comment les abstractions primitives

1. « *Revue archéologique,* février 1866. »

ont donné naissance au polythéisme. Chez les Hébreux, les notions de *nomen Domini, facies Domini,* ne détruisaient pas plus l'unité divine que les expressions encore plus figurées de *vox Domini, manus Domini :* chez les Phéniciens, il en était de même au début, mais les notions primitives se sont altérées, tout en conservant les formules qui les exprimaient autrefois; l'idée de la déesse femelle a surgi, idée qui dédoublait pour ainsi dire la puissance créatrice sans détruire son unité essentielle, mais qui ouvrait la porte à toutes les erreurs et à tous les abus du polythéisme pratique [1] »

1. De Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale,* 1868, p. 51-56. Voici comment s'exprime un savant allemand, M. Schröder, sur le même sujet : « Auch die Phönizier waren im Grunde Monotheisten... Es ist in neuerer Zeit in überzeugender Weise bewiesen worden, dass auch die heidnischen Culte Phöniziens, Syriens und Babyloniens auf monotheistischen Grundlage ruhen [Renan, *Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme,* im *Journal asiatique,* 5e série, t. XIII, 1859, p. 214 et 417, und M. de Vogüé, *Journal asiat.,* 6e série, t. X, août 1867, p. 132 ff.], und dass selbst in dem scheinbar so crassen Polytheismus der alten Aegypter, der mit der phönizischen Religion mannigfache Berührungspunkte hat [Vgl. Renan, *sur l'origine et le caract. vérit. de l'Hist. phénic. de Sanchoniathon,* Mém. de l'A. I. B. L., t. XXIII, p. 1858, p. 310 ff. und die von mir zur Harpokrates-Inschrift von Madrid (s. Sprachproben XXII, (p. 253) gegebenen Bemerkungen.....] sich der Glaube an einen ewigen, unendlichen, unkörperlichen Gott nicht verkennen lässt [de Vogüé, a. a. O. p. 134]. Renan hat durch die etymologische Analyse vieler phönizischer, assyrischer, babylonischer und altarabischer Eigennamen gezeigt, dass der semitische Polytheismus erst den Monotheismus zur Voraussetung hat. » Schröder, *Die phönizische Sprache,* p. 10-12. Nous lisons encore plus loin : « Der semitische Polytheismus ist eigentlich nur ein getrübter Monotheismus [So bildeten z. B. der Gott Ba'al Hammôn und die Göttin Tanit, die auf karthagischen Votivinschriften gewöhnlich zusammen genannt werden,

» Ce qui distingue les dieux, dit M. Berger, c'est avant tout l'endroit où on les adore. Il y avait un Baal de Siden et un Baal de Tyr, et chacun de ces noms rappelait des pratiques et des idoles différentes; c'est même en cela que consistait à proprement parler le polythéisme sémitique, beaucoup plutôt que dans des conceptions réellement différentes de la divinité [1] »

On voit par ce témoignage unanime des maîtres de l'égyptologie, de l'assyriologie et de l'épigraphie phénicienne, combien peu connaît l'Égypte, l'Assyrie et la Phénicie celui qui a pu écrire : « Comme les antiques habitants de la vallée du Nil,... les Araméens, les Assyriens, les Chananéens, les Phéniciens,... ont d'abord adoré le soleil, la lune et les planètes [2]. »

gleichsam nur *eine* Gottheit, welche die beiden Principien einer jeden irdischen Zeugung, das männliche und weibliche, in sich vereinigt. Die Tanit war allein und von Baal unabhängig gar nicht zu denken. Daher hat sie auf den karthagischen Inschriften stets das Epitheton פנבעל d. h. Antlitz, Manifestation Baals. [Vgl. de Vogüé, *Journ. asiat.*, août 1867, p. 135 fg.]. Wie ganz verschieden ist er z. B. von dem indogermanischen Heidenthum! In allen semitischen Religionem klingt der Glaube an *einen* höchsten Gott als Grundton durch ; nur tritt er aus dem Gewirr begleitender Accorde, mit denen eine lebhafte Fantasie sich vor Monotonie schützt, bald mehr bald weniger klar und deutlich hervor. Der Polytheist unter den Semiten, sagt Renan, ist dergenige, welcher Gott andere Wesen *zugesellt* (arab. muschrik d. h. socios addens, sc. deo), seine Unglaubigkeit selbst ist eine Gott gezollte Huldigung. » Schröder, *Phönizische Sprache*, p. 13.

1. Ph. Berger, *Tanit Pene-Baal, Journal asiatique,* février-mars 1877, p. 149.

2. *Revue des Deux-Mondes,* l. c., p. 572 ; *Études sur les Religions*, p. 2. Il est difficile de comprendre comment M. Jules Soury peut maintenir son erreur, dans la nouvelle édition de son travail, contrairement à ce témoignage unanime des savants compétents, témoignage appuyé sur des faits incontestables et que M. Soury ne peut ignorer.

le passage cité du livre de Josué nous démontre, au contraire, leur monothéisme, puisqu'il établit une opposition entre la religion des descendants d'Abraham et celle de ses ancêtres [1] Il insinue même très clairement que ce fut pour arracher le père des Hébreux au milieu idolâtre de la Chaldée et à l'influence pernicieuse de sa parenté, que Dieu le conduisit dans la terre de Chanaan. C'est ce qu'attestait la tradition du pays, telle qu'elle nous a été conservée par l'ammonite Achior. « Ce peuple (hébreu) est de la race des Chaldéens, dit-il à Holopherne. Il habita premièrement la Mésopotamie (qu'il abandonna), parce qu'il ne voulut pas servir les dieux de ses pères, qui demeuraient dans la terre des Chaldéens. Ayant donc rejeté les cérémonies de ses ancêtres, qui adoraient plusieurs dieux, il adora un seul Dieu [2]. » — « Ce discours de l'ammonite, dit le critique protestant O. Wolff, contient des données historiques qui remontent à la plus haute antiquité et méritent une grande attention [3] »

Depuis Abraham jusqu'à Jésus-Christ le peuple hébreu, quoique souvent infidèle, a adoré le seul et même Dieu unique, celui que, dans toute l'Écriture, il appelle le Dieu de ses pères, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. « Nous savons, dit très justement M. Ewald, combien il fut difficile au Jéhovisme depuis Moïse de prendre une ferme possession du peuple, avec ses conceptions élevées et les devoirs qu'il imposait. Mais d'un autre côté, de tous les anciens souvenirs que nous présente la religion mosaïque, il n'y en a aucun qui soit plus inébranlable que celui-ci : c'est que le Dieu que Moïse présente à l'adoration de son peuple est le même que celui de

1. Josué, XXIV, 2-3.
2. Judith, V, 6-9.
3. *O. Wolff, Das Buch Judith*, Leipzig, 1861, in-8°, p. 137.

leurs ancêtres; il est différent des dieux de tous les autres peuples, mais il est essentiellement le même que les trois patriarches, pères de ce peuple, ont honoré de leur culte. L'idée de cette identification n'a pu être introduite postérieurement dans la religion mosaïque, elle date de son origine et elle s'est toujours conservée au sein de ce peuple comme un souvenir sacré de la dernière importance, et dans les plus anciens temps mosaïques, le peuple appelle simplement Jéhovah le Dieu *de son père*, de Jacob par conséquent, se rattachant par là étroitement à son passé. Il est impossible qu'un témoignage si ferme, si assuré de la science populaire soit trompeur [1] » Le passage où la Genèse nous rapporte que Jacob enterre sous un chêne les idoles des gens de sa maison nous prouve que Jacob n'était point idolâtre. Il nous apprend même expressément que les dieux adorés par certains membres de la famille de ce patriarche étaient étrangers : Jacob dit à sa famille « Otez *les dieux étrangers* qui sont au milieu de vous, *Elohê hannêkâr* [2] »

Ces faits et beaucoup d'autres semblables que l'on peut alléguer, prouvent bien qu'il y a eu beaucoup d'idolâtres, parmi les Hébreux, mais non pas qu'ils l'ont *tous* été, et *toujours* et *primitivement*. Certes, si l'on prétendait seulement que les Israélites sont tombés souvent dans le crime de l'idolâtrie, nous n'aurions garde d'y contredire ; la Bible nous l'atteste à chaque page et il n'est jamais entré dans l'esprit de personne de le nier. Emportés par un penchant effréné vers les religions étrangères, vers ces divinités féroces qui se nourrissaient du sang des enfants et qu'une aveugle terreur leur fai-

1. H. Ewald, *Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft*, t. X, p. 10.
2. Gen., XXXV, 2.

CHAPITRE III.

DU MONOTHÉISME DES HÉBREUX.

M. Jules Soury ne se contente pas lui-même des arguments généraux dont nous venons de constater la fragilité, il entreprend de démontrer directement le polythéisme primitif des Hébreux.

« La religion primitive des Beni-Israël, était, dit-il, une religion naturaliste où dominait l'élément sidéral [1]... Quand la Bible ne nous le dirait pas expressément, nous trouverions, presque à chaque page des vieux livres d'Israël et des prophéties du VIIIe siècle, des faits qui témoignent de l'idolâtrie fétichiste et du polythéisme naturaliste des Sémites... A plusieurs reprises, la Bible nous présente les Abrahamides comme idolâtres et polythéistes... Dans le livre de Josué, Térah, père d'Abraham, est donné comme païen et polythéiste, ainsi que leurs ancêtres, qui dès l'antiquité habitaient « au delà du fleuve, » c'est-à-dire, de l'Euphrate... Rachel déroba les idoles de son père... Jacob enterre sous un chêne, près de Sichem, les idoles, les talismans et les amulettes des gens de sa maison [2]. »

Ces faits particuliers ne prouvent en aucune manière que *tous* les Hébreux aient primitivement été polythéistes. Outre que l'idolâtrie de Tharé, père d'Abraham, n'implique pas l'idolâtrie des Abrahamides, enfants d'Abraham,

1. *Revue des Deux-Mondes*, p. 603; *Études historiques*, p. 81.
2. *Revue des Deux-Mondes*, p. 576; *Études sur les religions*, p. 15.

sait redouter, ou vers ces « divinités heureuses et sensuelles » qui donnaient un caractère sacré à la satisfaction des plus bas appétits et que leurs instincts voluptueux leur faisaient rechercher, ils ont tour à tour adoré les faux dieux de tous les peuples avec qui ils ont été en contact, Chaldéens, Phéniciens, Philistins, Syriens, Sabéens, et même, par intérêt ou par faiblesse, au temps des Machabées, gréco-syriens ; Meni, Kioun (Kévan), Gad, le veau d'or, Baal, Beelphégor, Baalberith, Beelzebub, Astarté, Moloch, Chamos, Thammouz, Zeus Olympios et Xénios ou Jupiter Olympien et Hospitalier. Cependant ce culte idolâtrique nous est représenté, sans exception, non comme un culte légitime, régulier, universel et vraiment national, mais comme une infidélité, une défection, un adultère, un crime. Même aux plus mauvais jours de l'histoire du royaume d'Israël, après le schisme des dix tribus, lorsque le prophète Élie lui-même cède au découragement, sous le règne de l'impie Achab, non seulement en Judée, mais aussi au sein des tribus séparées et idolâtres, Jéhovah compte encore sept mille adorateurs fidèles qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal et ne lui ont pas rendu l'hommage de leur baiser [1]. Tous ces faux dieux, révérés par les Israélites infidèles, qui écoutent plutôt la voix de leurs passions que celle de leur conscience, ne sont pas le Dieu d'Israël, qui est le seul Dieu vivant, le Dieu *unique :* « Jéhovah est dieu et il n'y en a pas d'autre que lui [2]; » ce sont des dieux *étrangers*, ou,

1. I (III) Reg., XIX, 18.

2. Deut., IV, 35. Voir aussi Deut., IV, 32-39; VI, 4; X, 17; XXXII, 39; II Sam., VII, 22; I (III) Reg., VIII, 60, etc. Le magnifique passage du Deut., VI, 4, est comme la profession de foi des Juifs. Les Israélites le copient encore aujourd'hui de leurs mains sur un morceau de parchemin avec celui de l'Exode: XIII, 2-10, 11-

plus littéralement, des dieux *autres* que le vrai Dieu, Elohim *aḥêrim*, [1] des *'ĕlilim* [2] et des *habâlim* [3], c'est-à-dire, des choses vaines et vides, de *šiqquṣim* ou des objets abominables [4] et des *gilloulim* ou des ordures, comme les appelle par dérision l'auteur du Pentateuque [5].

Tandis que tous les Sémites idolâtres, en n'adorant que leurs dieux nationaux, reconnaissent cependant la divinité des dieux des peuples voisins, de Jéhovah comme des autres ; tandis qu'ils les redoutent et évitent soigneusement ce qui pourrait attirer sur eux leur colère ; que le vainqueur assyrien de l'Arabie renvoie avec honneur, à la reine dont il a triomphé, les statues des dieux arabes sur lesquelles il s'est borné à écrire une dédicace au dieu Assur, pour constater la supériorité de la puissance de son dieu ; les Israélites n'attribuent qu'à leur Dieu unique une véritable divinité : ils traitent de faux dieux tous ceux qu'adorent les nations étrangères ; ils les accablent de leur mépris : les prophètes ont tracé de la vanité des

17, et l'attachent à leur front et au bras gauche pour réciter leur prière du matin. C'est la partie essentielle des תפילין ou *phylactères*. On appelle ce parchemin du mot par lequel il commence, שמע, *šema'*. « Le *sema'*, dit M. Ad. Franck, est un passage du Deutéronome qui contient le symbole de la foi israélite et qu'on récite en forme de prière, matin et soir. Il commence par ces mots : *Écoute, Israël, l'Éternel (Jéhovah) notre Dieu (Elohim)*, est le Dieu (*Elohim*) *unique*. » Ad. Franck, *Le Talmud, Revue lit.*, 19 oct. 1872, p. 374.

1. Deut., VI, 14 ; VII, 4 ; Jer., I, 16, et dans une multitude de passages.

2. Lev., XIX, 4 ; XXVI, 1 ; Ps. XCVI, 5 ; Hab., II, 18.

3. Jer., II, 5 ; VIII, 19, etc.

4. I (III) Reg., XI, 5 ; II (IV) Reg., XXIII, 16.

5. Lev., XXVI, 30 ; Deut., XXIX, 16, et ailleurs, גלולים, *Gilloulim*, est certainement un terme de mépris et signifie, d'après plusieurs, *stercora*.

idoles des peintures dont l'éloquence n'a jamais été dépassée ni atteinte.

Il n'y a qu'un seul passage qui semble faire exception dans la Bible. C'est au livre des Juges, où Jephté, envoyant au roi des Ammonites une députation, lui fait dire par ses messagers : « Ne croirais-tu pas avoir le droit de posséder ce que Chamos, ton Élohim (Dieu), aurait conquis pour toi? Il est de même juste que nous possédions ce que Jéhovah, notre Élohim (Dieu) a conquis pour nous [1]. » Ce langage diplomatique n'est pas une profession de foi et ne prouve pas par conséquent que Jephté croyait à la divinité de Chamos. Il prouve seulement que le juge d'Israël voulait parler au roi des Ammonites un langage qui lui fût agréable, afin d'en obtenir la paix qu'il sollicitait. Mais fallût-il prendre ces paroles à la rigueur de la lettre, il n'en resterait pas moins établi, malgré ce passage isolé, qu'il existait une différence profonde entre la manière dont les Hébreux et leurs voisins envisageaient le Dieu les uns des autres.

Les enfants d'Israël, qui sacrifiaient aux idoles, le faisaient par faiblesse, par passion; mais ces infidélités du peuple choisi, ces « adultères, » ainsi que les nomment les prophètes dans leur langage énergique, quelque coupables qu'ils soient, ne changent pas néanmoins la nature de la religion propre d'Israël. Le roi Salomon nous offre le type du faible et versatile enfant de Jacob. Il connaît l'unité de Dieu, il la confesse et la chante, et malgré cela, succombant à d'indignes faiblesses, il se prosterne devant de honteuses idoles; au jour de la dédicace du temple magnifique qu'il a élevé à la gloire du Dieu vivant, il lui a dit dans une prière sublime : « Que

1. Juges, xi, 24.

tous les peuples de la terre sachent que c'est Jéhovah qui est Dieu et qu'il n'y en a point d'autre [1], » et quelques années après, fragilité incompréhensible du cœur humain ! pour complaire à des femmes, aux séductions desquelles il n'avait pas su résister, il construit des temples en l'honneur de Moloch, de Chamos, d'Astaroth, les divinités les plus cruelles et les plus impures.

Voilà l'histoire d'Israël. Il connaît le vrai Dieu dès son origine, mais la peur ou la volupté le jettent souvent aux pieds de dieux au culte inhumain ou infâme. Ses pères, ses chefs, jusqu'au schisme des dix tribus, sont généralement monothéistes, mais la masse du peuple se précipite par moments dans l'idolâtrie avec une sorte de fureur. Abraham, Isaac, Jacob ; les douze patriarches, pères des douze tribus ; Moïse, le libérateur d'Israël ; Josué, son introducteur dans la Terre Promise ; Samuel, qui lui donne son premier roi ; David, son plus célèbre héros, le plus vaillant de ses monarques, le plus illustre et le plus populaire de ses poètes ; les prophètes, ces hommes d'une originalité si saisissante qui n'ont leurs pareils dans aucun autre temps ni chez aucun autre peuple, tous ces grands hommes ont été adorateurs d'un seul Dieu. C'est une vérité si incontestable, que M. Soury n'ose pas directement la révoquer en doute.

Il qualifie cependant le roi David, je ne sais par quelle boutade, d'*idolâtre* et de *franchement polythéiste* [2]. Il ne se donne point du reste la peine de nous fournir la preuve d'une assertion qui déconcerte quiconque a lu une fois la Bible. Quel est celui en effet, qui a pu oublier ces odes sublimes où le chantre inspiré de Juda, dans l'élan de

1. I (III) Reg., VIII, 60.

2. *Revue des Deux-Mondes*, p. 587. M. Soury a supprimé cette accusation contre David dans ses *Études historiques*, voir p. 55.

son enthousiasme, épanche les trésors de tendresse et de piété qui débordent de son âme, devant son Dieu unique et bien-aimé? « Qui est Dieu sinon Jéhovah? » chante-t-il dans le Psaume XVIII (XVII), 32. Et dans le Psaume XVI (XV), 1-6, composé, selon les meilleurs critiques, pendant que la persécution de Saül l'obligeait de vivre au milieu des Philistins idolâtres, il s'écrie : « Garde-moi, ô mon Dieu, parce que j'espère en toi. — J'ai dit à Jéhovah : Tu es le Seigneur... — (Que les impies) multiplient leurs idoles, — je ne participerai point à leurs sanglants sacrifices, — ma bouche ne prononcera pas même leurs noms. — Jéhovah est la part de mon héritage — et cette part fait mes délices. » Lorsque le prophète Nathan lui a fait connaître les promesses de Dieu, David, en remerciant le Seigneur, lui dit : « Tu es grand, ô Jéhovah Élohim : il n'y en a point de tel que toi, et il n'y a point de Dieu, si ce n'est toi [1] »

Ses enfants, il est vrai, ne marchèrent pas tous sur ses traces et plusieurs s'abandonnèrent aux plus honteux excès de l'idolâtrie, mais ce n est point la critique moderne qui nous l'a révélé, c'est la Bible elle-même qui nous le raconte pour flétrir leur prévarication. Inutile, par conséquent, d'insister sur le culte rendu, avant et après David, à quelques fausses divinités, à Baal et à Aschéra en particulier, que M. Soury étudie avec prédilection. Il charge le tableau, il assombrit les couleurs, il exagère les conséquences, il mêle le faux au vrai, mais le fond, emprunté au récit sacré, est exact. Le critique se montre néanmoins trop injuste et trop prévenu à l'égard des rois que loue l'Écriture et qu'il rabaisse et condamne au profit des rois impies, tels que Manassé et

1. II Sam., VII, 22.

Amon, qu'il appelle « moins intolérants et meilleurs politiques [1] » Il traite de piétistes Ézéchias et Josias. Il s'oublie jusqu'à écrire ceci en parlant de Josias, « l'aveugle instrument du coup d'état sacerdotal de Hilkija (Helcias) : ce don Quichotte hébreu, l'esprit brouillé par les grimoires de son grand-prêtre [2] »

Ces grimoires du grand-prêtre, c'est l'un des livres les plus précieux de l'Ancien Testament, le Deutéronome, qui a le malheur de déplaire particulièrement au critique de la *Religion d'Israël,* parce qu'il suffit à lui seul pour renverser de fond en comble ses hypothèses aventureuses. Ce don Quichotte, cet instrument aveugle, cet esprit brouillé, ce prince intolérant comme Ézéchias, ce roi piétiste, c'est celui qui avait interdit les sacrifices humains dans la vallée de Ben-Hinnom et les prostitutions dans les bois sacrés, et qui avait refusé, par patriotisme et pour sauvegarder l'indépendance de son peuple, un libre passage sur ses terres aux armées égyptiennes marchant contre le roi d'Assyrie. C'est à la fermeté de ce roi et de ses semblables, aujourd'hui calomniés, que nous sommes redevables de la conservation du monothéisme chez les Juifs, et ils ont droit, par conséquent, à notre reconnaissance, pour avoir ainsi contribué à préparer l'avénement du Christianisme et la civilisation qu'il nous a apportée.

M. Soury reconnaît d'ailleurs que le culte idolâtrique, rendu à Baal, à Aschéra et autres fausses divinités, comme Moloch, Chamos, Thammouz, n'était point un culte national mais avait été emprunté aux nations voisines. Il ne faisait donc pas partie de la religion primitive d'Israël et nous n'avons pas à nous en occuper da-

1. *Revue des Deux-Mondes,* p. 588; *Études historiques,* p. 55.

2. *Revue des Deux-Mondes,* p. 588. Dans les *Études historiques* les mots *don Quichotte* sont remplacés par *roitelet.*

vantage. Rappelons toutefois qu'il y a toujours eu des Hébreux fidèles et que l'éclipse de la vraie religion n'a jamais été totale au sein du peuple choisi.

Observons enfin que le monothéisme avait jeté dans le peuple de si profondes racines, que, même chez ceux qui s'abandonnaient à l'idolâtrie, le cœur était plus gâté que l'esprit. Nous avons de leur véritable foi une preuve aussi inattendue qu'incontestable.

Les Orientaux ont laissé leurs croyances religieuses en quelque sorte incrustées dans leurs noms propres, de telle manière que ces noms peuvent servir à reconnaître leur religion comme les fossiles, les couches géologiques. Leur histoire religieuse est là, racontée par des témoins à demi-inconscients, d'une sincérité non suspecte. Chez les Hébreux, comme chez les autres Sémites, le nom de Dieu entre souvent dans la composition de leurs noms. S'ils avaient été foncièrement polythéistes, nous en trouverions là les traces ineffaçables, comme dans les noms de leurs frères, puisqu'il n'est au pouvoir d'aucun historien ni d'aucun faussaire de changer les noms historiques. Eh bien! leur foi monothéiste s'y manifeste avec le plus vif éclat. Chez les Phéniciens, nous trouvons tous leurs dieux dans leurs noms propres : Abdêlêmos, Tyrien, « serviteur des Élim ou des dieux; » Baléazar, roi de Tyr, « Baal est un secours; » Abdastartos, roi de Tyr, « serviteur d'Astarté; » Enylos, roi de Byblos, « exaucé par El » (Chronos); Abdæos, père d'un juge de Tyr, « serviteur de Jao, » etc. [1] Il nous suffit de prendre la liste des rois assyriens et babyloniens, pour connaître leurs principaux dieux : Assurbanipal (Sardana-

1. Voir Gesenius, *Phœniciæ monumenta*, pars IIa, p. 399 et suiv.

pale), « le dieu Assur a donné un fils ; » Belsarussur (Balthasar), « le dieu Bel protège le roi ; » Adarpalassar, « Adar (l'Herculė assyrien) protège le fils ; » Sinaḥérib (Sennachérib), « Sin (le dieu Lune) a multiplié les frères ; » Nergalsarussur (Nériglissor), « le dieu Nergal protège le roi ; » Nabukudurriussur (Nabuchodonosor), « le dieu Nebo protège la tiare (la couronne), etc. » Il en est de même en Égypte, mais parmi les Hébreux, à part un nombre extrêmement restreint d'exceptions, d'ailleurs contestables et en tout cas sans conséquence, nous ne rencontrons dans les noms propres, où la divinité entre fréquemment comme élément de composition, que les noms du vrai Dieu, El ou Yah, abréviation de Jéhovah. Au moment du recensement des Israélites dans le désert, sur les douze chefs des tribus, il y en a huit dont le nom est formé de El et d'un attribut [1]

Yah se trouve dans les noms de tous les rois de Juda, à partir d'Abiyah (Abias), fils de Roboam, jusqu'à la captivité de Babylone, quatre seulement exceptés. El et Yah se rencontrent ainsi, et employés indifféremment l'un pour l'autre, dans toute la suite de l'histoire du peuple de Dieu : les enfants sont voués à El ou Jéhovah, comme on les voue aujourd'hui encore à la Sainte Vierge et aux saints. Même les rois qui adorent le plus effrontément les faux dieux, semblables à ces pères de famille qui font donner à leurs fils une éducation chrétienne, quoiqu'ils n'aient pas le courage de vivre chrétiennement, ces rois donnent à leurs enfants des noms orthodoxes qui sont la condamnation de leurs propres débordements. Ainsi Achab, l'impie Achab, qui élève dans Samarie un temple à Baal et y érige une Aschéra, l'époux

1. Num., I, 5-15.

de Jézabel la Sidonienne, la plus opiniâtre protectrice du culte des faux dieux, Achab appelle son fils Aḥazyahu (Ochozias), « Jéhovah (me) possède, » et il appelle sa fille Hetalyat (Athalie), « Jéhovah est (ma) force. » Le même phénomène s'observe chez tous les rois d'Israël qui sont cependant, par politique, infidèles au vrai Dieu : preuve frappante de la réalité et de la tenacité du monothéisme dans le cœur des enfants de Jacob.

On peut juger par ce qui précède de la fausseté de l'assertion suivante de M. Soury : « Pendant la période des Juges et de Samuel, qui fut à peu près de deux siècles, les adorateurs de Jahveh associèrent le culte de Baal et d'Aschéra au culte du dieu national. Si nous voyons le nom de Jahveh dans des noms propres de ce temps, comme Joas, Jothan, Jonathan, etc., nous retrouvons celui de Baal dans d'autres noms propres de la même époque. Gédéon, un juge d'Israël, s'appelle Jérubaal. Saül, l'oint de Jahveh, donne à deux de ses fils les noms d'Esbaal et de Jonathan, et le fils de Jonathan est nommé à son tour Meribbaal [1] » Il n'y a, dans

1 *Revue des Deux-Mondes*, p. 587; *Études historiques*, p. 55. La phrase concernant Gédéon est supprimée dans les *Études historiques*. — M. Tiele, professeur d'histoire des religions à l'université de Leyde, enseigne des erreurs analogues à celles de M. Soury, dans un livre traduit par M. Vernes : « Au commencement, les Israélites, ceux d'entre eux au moins qui s'étaient établis à l'ouest du Jourdain, plaçaient leur dieu national Yahveh sur le même rang que la divinité chananéenne du pays, qu'ils appelaient, d'une façon abrégée, le Ba'al, et à laquelle la plupart d'entre eux, après avoir abandonné l'existence de pasteurs et les mœurs agricoles, offrirent leurs hommages en même temps qu'à Aschéra, la déesse de la fécondité, et à d'autres dieux indigènes. Toutefois, en tant que dieu des conquérants, Yahveh fut généralement mis au-dessus des autres. Ses adorateurs les plus ardents eux-mêmes, tels que quelques-uns des juges et Samuel en particulier

toute la Bible, que quatre noms israélites dans la composition desquels entre le nom de Baal [1] C'est là une mince preuve de l'étendue du culte de Baal, d'autant plus mince que deux de ces noms sont dans la famille de Saül, et que, — remarque qui n'est pas ici sans importance, quoique M. Soury néglige de la faire, — Meribbaal signifie *combat* ou *combattant contre Baal*, et Jerubbaal, *celui qui*

se bornaient à affirmer sa supériorité. Des représentants mêmes du Yahvisme, aussi zélés que Saül et David, donnaient à leurs enfants le nom de Ba'al. Salomon, qui érigea dans sa capitale un temple splendide à Yahveh, n'hésita pas à bâtir aussi des sanctuaires pour d'autres dieux, ce dont les historiens plus récents lui ont fait un crime, tandis que ses contemporains n'y trouvaient certainement point à redire(!) (Voir III Reg., xi, 9.) Le Ba'al contre lequel le sévère Élie lutte si vigoureusement dans le royaume d'Israël n'était pas le Ba'al indigène, mais le Ba'al phénicien, introduit par la princesse sidonienne Izébel [Jézabel], la femme d'Akkab. Son disciple Élisée et Jéhu qui partageait les mêmes idées, extirpèrent par la violence ce culte étranger, mais ne touchèrent pas à celui de l'Aschéra indigène. » *Manuel de l'histoire des religions, esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes*, traduit du hollandais par Maurice Vernes, Paris, 1880, p. 85-86. Dans ce passage tous les faits sont défigurés. Le culte d'Aschéra n'était pas moins proscrit par les prophètes que celui de Baal. Les Phéniciens étaient chananéens et le Baal phénicien était par conséquent le même que le Baal chananéen.

1. M. Soury en cite trois. Le quatrième est celui d'un fils de David qui porte le double nom d'Éliada et de Beeliada. Il porte ce nom de Beeliada seulement I Chron., xiv, 5. Dans II Sam., v, 16, dans I Chron., iii, 6, partout dans les Septante et dans plusieurs manuscrits hébreux, il est appelé Éliada. « Il est probable, dit le Dr Lindsay, *Kitto's Cyclopedia*, t. I, p. 328, que la leçon Beeliada est une faute de copiste, car le nom opposé à Beeliada n'est pas Éliada mais Jehoiada. » — Un officier de David, appelé Baal-Ḥanan, originaire de Gederah, était probablement d'origine chananéenne.

lutte avec Baal. Gédéon ayant démoli l'autel de Baal, « en ce jour-là (Joas, son père) l'appela Jerubbaal [1] »

Les négligences du genre de celle que nous signalons en ce moment sont familières à M. Soury. Deux pages après les paroles de lui que nous venons de rapporter, il dit : « Le nom de la divinité parèdre de Baal, de son épouse Baalath, se rencontre aussi plus d'une fois dans la géographie de la Palestine, et atteste l'étendue et l'importance de son culte. Citons seulement Baalath-Beer [2]. » M. Soury oublie de dire que le nom de Baalath-Beer était antérieur à la conquête de la Palestine par Josué, comme celui des autres villes de ce pays qui renferment un élément mythologique. Des noms chananéens ne peuvent jeter aucun jour sur la religion des Hébreux. Les noms que nous donnons aux jours de la semaine ne prouvent pas que nous adorons la lune (lundi), Mars (mardi), Mercure (mercredi), etc. Ils prouvent seulement que nous avons reçu ces noms, comme celui des mois et quelques noms géographiques de peuples qui adoraient ces dieux. Il en est de même pour les Israélites.

1. Jud., VI, 32.

2. *Revue des Deux-Mondes*, p. 590-591 ; *Études sur les religions*, p. 60. M. Soury ose traduire ce nom : « Baalath-Ber, ou, comme nous dirions, Notre-Dame de la Source ! »

CHAPITRE IV

LES DIFFÉRENTS NOMS DE DIEU DANS LA BIBLE.

Les actes idolâtriques rapportés par nos Saints Livres ne prouvent donc pas à eux seuls qu'il n'y a pas eu de tout temps des monothéistes en Israël. Pour établir que le polythéisme a été la religion primitive du peuple hébreu, il faudrait démontrer qu'en dehors des dieux étrangers, auxquels il a trop souvent sacrifié, à l'exemple des nations voisines, il a aussi, dès l'époque des patriarches adoré plusieurs dieux différents, d'un culte universel et réputé légitime. C'est ce qu'entreprend M. Jules Soury.

Dieu a plus d'un nom dans la Bible. Cette pluralité de noms est, nous assure-t-on, une preuve irréfragable de la pluralité des dieux.

Il est très vrai que la langue hébraïque appelle Dieu indifféremment El ou Élohim, Jéhovah, Adonaï, Schaddaï, Élion, comme la langue chrétienne l'appelle l'Éternel, le Seigneur, le Tout-Puissant, le Très-Haut. En soi, cette multiplicité de noms n'est pas inconciliable avec l'unité de Dieu. On sait que les Musulmans, si rigides monothéistes, se glorifient d'avoir quatre-vingt-dix-neuf noms différents pour désigner le Dieu unique. En Europe, en Espagne surtout, quel est celui qui ne porte plusieurs noms et qui ne soit appelé différemment dans l'intérieur de sa famille et dans le monde, sans que son individualité ait à en souffrir?

Peu importe donc le nombre des noms de Dieu. On ne

peut rien en conclure, tant qu'on n'a pas établi que ces noms ne sont pas synonymes, et qu'ils désignent des personnages distincts. M. Soury essaie de prouver ce dernier point. Selon lui, El est le Dieu suprême des Hébreux; Jéhovah est le soleil divinisé. Il est difficile de se rendre compte de l'idée qu'Élohim représente à son esprit, mais, quoi qu'il en soit, il veut tirer de la forme plurielle de ce nom un argument en faveur du polythéisme primitif de la race juive. El est le Dieu le plus ancien, Jéhovah a été surtout adoré après la sortie d'Égypte. Quels étaient les dieux cachés sous le mot *Élohim*, où, quand, comment ont-ils été adorés, on ne nous l'apprend pas. La suprématie d'El est affirmée très gratuitement dans un passage dont la marche dialectique mérite d'être étudiée par le lecteur. « Ce dieu El, qui resta le dieu national des Beni-Israël jusqu'au temps de la sortie d'Égypte, et qui se présente dans le discours presque toujours accompagné d'un attribut, comme El-Élion, El-Schaddaï, El-Kanna, El-Ḥaï, ce dieu El paraît avoir été commun à toutes les familles de la race sémitique... On trouve El dans les colonies phéniciennes, à Carthage. Quant au caractère de l'universalité, El est dans le panthéon sémitique ce qu'est Djaus dans le panthéon indo-européen. L'idée de Dieu se rend en assyrien par le mot Ilou, et le caractère idéographique de cette notion avait à l'origine la forme d'une étoile. C'était la plus haute divinité des Babyloniens, comme l'indique le nom de la grande cité, dont El est la divinité poliade, Bab-El ou Bab-Ilou (la porte d'El)... Au dire de Sanchoniathon, Kronos s'appelle El chez les Phéniciens. Ainsi le Dieu suprême des Beni-Israël était aussi celui des Chananéens [1] »

1. *Revue des Deux-Mondes*, p. 577 Nous reproduisons le texte

L'auteur est d'une réserve excessive, quand il se contente de dire que El a été le dieu commun de toutes les familles de la race sémitique. Il était en droit d'ajouter qu'il est le Dieu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, s'écriant sur la croix : *Eli*, *Eli*, *lamma sabachtani;* qu'il est le Dieu de tout le genre humain, car le nom de Dieu se trouve dans toute langue humaine et El n'a pas d'autre signification. Notre adversaire en convient lui-même : « L'idée de Dieu se rend en assyrien par le mot Ilou » ou El. Les Israélites ont bien été obligés d'appeler Dieu El, comme les Chaldéens et les Chananéens, puisqu'ils parlaient la même langue et que dans leur langue Dieu s'appelait El, de même qu'encore aujourd'hui, nous autres monothéistes français, italiens, espagnols, nous sommes obligés d'appeler Dieu, *Dieu, Dio* et *Dios;* quoique ce soit le même mot que *Djaus*, qui en sanscrit a le sens de « brillant; » que *Zeus*, qui en grec signifie Jupiter; parce que c'est le nom par lequel, nonobstant son origine, s'exprime l'idée de Dieu dans une branche de langues indo-européennes. De l'emploi de *El* on ne peut pas conclure plus légitimement le polythéisme des Hébreux que celui des races néo-latines de l'emploi de *Deus*.

Toutes les analogies nous portent d'ailleurs à penser qu'Ilu a primitivement désigné en assyrien le Dieu unique. Ce mot s'emploie comme nom commun dans les inscriptions cunéiformes. Les dieux s'appellent *ilui*, à l'état emphatique *ilani*. Le nom propre de chaque divinité est précédé, comme déterminatif, du signe idéographique Ilu; Nebo, Mérodach, Samas, Sin, en un mot, tous les

de la *Revue des Deux-Mondes*. Dans les *Études historiques*, p. 16-18, M. J. Soury l'a un peu modifié. Ainsi il dit : « Ce Dieu El, qui resta *peut-être* le dieu national des Beni-Israël jusqu'à la sortie d'Égypte, etc. »

dieux du panthéon assyro-chaldéen sont des Ilus. L'ilu Nebo est l'inspecteur des Ilus; l'ilu Mérodach est le plus grand des Ilus; l'ilu Samas (le Soleil) est le grand juge des Ilus; l'ilu Sin (la Lune) est le régulateur des Ilus; la déesse, maîtresse des dieux, Belit est la mère des Ilus, *banit ilani;* les autels sont appelés les escabeaux des *ilani*, etc. Ilu lui-même est appelé *abu ili*, « le père des dieux [1] » Or, si Ilu n'avait pas d'abord désigné le Dieu unique, il ne serait pas ainsi devenu le nom commun de tous les dieux. Il n'a même pas en assyrien, non plus qu'en hébreu, de forme féminine, au moins connue. Les déesses s'appellent Belit, *domina*, « dame, » ce qui semble indiquer que les déesses n'ont été imaginées qu'à une époque postérieure. Alors on leur a appliqué la forme féminine, déjà existante, de *bel*, « maître, seigneur, » mot qui se dit des dieux et des hommes dans les langues sémitiques et n'est pas exclusivement réservé à la divinité comme Ilu. Cet emploi d'ilu, tout à la fois nom propre et nom commun, désignant un Dieu particulier et pouvant s'appliquer à tous les dieux, sans y attacher une importance excessive, — car nous ne voudrions pas tomber dans le défaut que nous combattons et ériger en axiomes de simples observations philologiques, — cet emploi d'Ilu nous paraît digne de fixer l'attention. Nous ne rencontrons rien de pareil dans la littérature grecque ou latine; elle ne nous offre point des locutions semblables à celles que nous venons de rapporter.

1. Ces expressions se lisent dans une multitude d'inscriptions. Voir en particulier celles de Sargon, gravées sur les taureaux de Khorsabad, maintenant au Musée du Louvre et dont M. Oppert a donné le texte et la traduction : *Inscriptions de Dour-Sarkyan*, à la fin du tome II de M. V Place, *Ninive et l'Assyrie*, in-f°, 1870, p. 283 et suiv.

Le mot *Theos* ou *Deus,* chez les écrivains païens d'Athènes et de Rome, n'est pas, en effet, comme Ilu, indifféremment nom propre et nom commun, désignant, selon les cas, une divinité particulière ou s'appliquant à chaque dieu; *Theos* et *Deus* sont toujours un nom commun. Au contraire, Jupiter, quoique correspondant hiérarchiquement à Ilu, ne peut pas être, comme ce dernier, nom commun; c'est toujours un nom propre. La langue assyrienne qualifie *Ilu*, son dieu suprême, de père des *Ilus* (dieux); la langue latine, qui donne le même titre à Jupiter, est obligée de l'exprimer en disant, père des dieux, non père des Jupiters. Pourquoi la langue assyrienne peut-elle désigner tous les dieux du nom du dieu suprême *Ilu*, et pourquoi la langue latine ne peut-elle pas appeler tous ses dieux *Jupiter*? Cette différence dans le langage doit avoir sa raison d'être. Cette raison, la voici :

Dans les langues primitivement monothéistes le nom de Dieu est naturellement un nom propre, au moins dans son usage principal; ce qui n'empêche pas qu'il ne serve subsidiairement à désigner, comme nom commun, les dieux des nations voisines ou d'une époque postérieure. Dans les langues primitivement polythéistes, c'est le contraire. Le mot qui signifie Dieu est un nom commun et il s'applique indistinctement à tous les individus auxquels on attribue la divinité, absolument comme le mot qui signifie homme s'applique à tous les individus de l'espèce humaine. De là, on le conçoit, la nécessité de donner un nom propre à chacun des dieux en particulier sans aucune exception. L'exemple en est frappant chez les Grecs, qui ayant tiré le nom divin, *Theos*, de Djaus, ont adopté pour le nom particulier du dieu qui correspond au Djaus indien une autre forme du même

mot, Zeus, Jupiter. S'il y a donc quelque chose à conclure de l'assyrien Ilu, c'est qu'il indique le monothéisme primitif des peuples qui ont parlé l'assyrien.

Il est inexact d'ailleurs, que « le caractère idéographique de la notion (de Dieu) ait eu à l'origine la forme d'une étoile, » observation qui a pour but de nous amener à croire que les premiers hommes ont commencé par adorer les astres. Des découvertes que M. Soury paraît ignorer, bien que M. Joachim Ménant les ait mises en lumière depuis quelques années, dans plusieurs de ses écrits, nous font parfaitement connaître l'histoire du signe graphique divin, et ont engagé ce dernier savant à renoncer à l'hypothèse de l'origine stellaire de cet idéogramme, hypothèse autrefois émise, aujourd'hui abandonnée par M. Oppert [1]. Le plus ancien signe divin, l'hiéroglyphe, que l'on trouve sur les grands bas-reliefs de Ninive, est l'image, non d'une étoile, mais d'un buste humain, dont la tête est coiffée, la main droite étendue, la gauche tenant un cercle, tantôt un arc et tantôt une fleur. Ce buste, terminé par des plumes d'oiseau ou des flammes, est passé dans un disque qui est orné d'appendices ornithomorphes. Quelquefois le buste disparaît, et il ne reste que le disque, orné des appendices en forme d'ailes [2]. Une image assez semblable à cette dernière, se retrouve sur les monuments de l'Égypte. M. Renan, dans les plan-

1. J. Ménant, *Les écritures cunéiformes*, p. 169, 1re édition, 1860. M. Soury ajoute une note dans ses *Études historiques*, p. 13, pour s'appuyer sur M. Oppert. M. Oppert a déclaré dans son cours d'épigraphie assyrienne, au Collège de France, qu'il avait abandonné son ancienne opinion.

2. Voir les *variantes* de l'image divine assyrienne, qui sont nombreuses, quoiqu'elles se ramènent très aisément au même type, dans les trois premières planches de Félix Lajard, *Introduction à l'étude du culte de Mithra*, in-fo, 1847.

ches qui accompagnent la partie déjà publiée de sa *Mission de Phénicie*, reproduit une sculpture d'un *naos* qu'il a découvert à Amrit et qui est la combinaison de l'image divine assyrienne avec les urœus égyptiens [1] Cette manière de représenter la divinité était donc commune aux peuples de la Mésopotamie, de la Phénicie et de l'Égypte.

La représentation assyrienne ne se rencontre pas dans l'écriture même, mais elle plane sur les monuments, audessus d'un très grand nombre de peintures, comme par exemple, dans l'obélisque de Nimrud, élevé à la gloire de Salmanasar, le vainqueur des Juifs, dans un bas-relief qui représente peut-être, rendant hommage à son vainqueur, le roi d'Israël, Jéhu, dont il est question dans l'inscription [2]. Dans l'écriture *hiératique*, qui est la première altération de l'hiéroglyphe primitif, on reconnaît sans peine l'image monumentale dans l'idéogramme à huit branches croisées, qui n'en est, pour ainsi parler, que le dessin linéaire et dont la ligne horizontale, double en longueur des autres lignes, a les proportions des ailes de la figure divine. L'écriture cunéiforme, la plus ancienne, l'*archaïque*, ne diffère que par les apex de l'hiératique. Dans l'écriture cunéiforme *moderne*, il ne reste plus que deux clous horizontaux suivis d'un clou vertical. Nous ne voulons point forger d'hypothèses sur le symbolisme de l'hiéroglyphe divin, mais nous sommes loin de l'étoile [3], et nous ne voyons en aucune manière

1. Voir *Mission de Phénicie, Planches*, planche IX et texte, p. 69-70. Voir aussi Gesenius, *Monum. Phœn.*, Planches, Tab. 28, fig. LXVII bis.

2. J. Ménant, *Les écritures cunéiformes*, 2e édit., 1864, p. 168.

3. Voir J. Ménant, *Les écritures cunéiformes*, 1864, p. 37; Syllabaire assyrien dans les *Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions*, 1869, t. VII, p. 9, 345 et suiv.

que la mythologie assyrienne nous prouve qu'El était « le Dieu *suprême* des Beni-Israël. »

El était le Dieu *unique* des Hébreux. Plus sage que maint rationaliste allemand [1], M. Soury, nous nous plaisons à le reconnaître, admet que les dénominations El-Elion, El-Schaddaï, El-Kanna, El-Haï, ne désignent qu'un seul et même Dieu, caractérisé par des épithètes différentes. Nous nous permettons de lui signaler une de ces épithètes, *Kanna*, qui, comme il le sait, signifie *jaloux*. Pourquoi El est-il qualifié de jaloux ? Le texte sacré nous l'apprend : parce qu'il ne peut souffrir qu'on adore

1. M. Tiele, *Manuel de l'histoire des religions; esquisse d'une histoire de la religion jusqu'au triomphe des religions universalistes*, traduit du hollandais par Maurice Vernes, fait d'El-Schaddaï, le Tout-Puissant, à la suite de quelques rationalistes allemands, un dieu distinct de Jéhovah. « La religion des Sémites du Nord, dit-il, p. 84, nº 52, atteignit son point culminant dans la religion d'Israël. Au XIIIe siècle avant l'ère chrétienne, une grande partie de Chanaan fut conquise graduellement par ce petit peuple. Lorsqu'ils y pénétrèrent de différents côtés, les Israélites possédaient une religion d'une extrême simplicité, bien qu'elle ne fût pas monothéiste, dont le caractère ne différait pas de la religion arabe, et, à ce qu'il paraît, se rapprochait surtout de celle des Qénites. Leur plus ancienne divinité nationale portait le nom de *El-Schaddaï;* mais on admet, et non sans raison, que leur grand-chef Moïse y substitua en ce temps l'adoration de *Yahveh.* » La preuve que Jéhovah et El-Schaddaï ne sont pas deux dieux différents, mais un seul et même Dieu nous est fournie très explicitement par la Bible elle-même. Nous lisons dans l'Exode, VI, 2-3 : « Et Dieu dit à Moïse : Je suis Jéhovah; j'ai apparu à Abraham, à Isaac et à Jacob, comme El-Schaddaï, et mon nom de Jéhovah je ne leur ai point fait connaître. » Il est impossible d'exprimer plus clairement l'identité de Jéhovah et d'El-Schaddaï. Les deux noms ne désignent qu'une même personne comme Abram et Abraham, Jacob et Israël. Cette identité est aussi manifeste dans beaucoup d'autres passages de la Bible, Job, VIII, 3, 5 et souvent; Ps. XCI, 1; Is., XIII, 7, etc.

un autre Dieu que lui : « Je suis Jéhovah, ton Dieu... Tu n'auras point d'autre dieu devant ma face... car je suis Jéhovah, ton Dieu, El-Kanna, le Dieu jaloux[1] » Est-il possible d'exprimer plus clairement l'unité de Dieu? Les autres qualifications données à El et que nous venons de rappeler, ont également pour but de le distinguer des faux dieux qui, dans les langues sémitiques, s'appelaient aussi El, ainsi que nous l'avons déjà vu. Quand il n'est pas accompagné d'un attribut, afin qu'on ne le confonde pas avec les Élim des idolâtres, il est ordinairement précédé de l'article hâ-El, pour montrer, en l'appelant ainsi tout court le Dieu, qu'il s'agit du Dieu unique, du seul vrai Dieu[2].

Élohim est le nom par lequel Dieu est le plus fréquemment désigné dans la Bible hébraïque. C'est, au pluriel, le même mot que l'araméen Aloho et que le mot arabe si connu Allah. D'après l'opinion d'hébraïsants célèbres, comme Gesenius et M. Fürst, Élohim n'est qu'un allongement, une sorte de forme intensitive de El. C'est principalement sur cette expression que s'appuie M. Soury, à la suite des rationalistes d'outre-Rhin, pour soutenir le polythéisme primitif d'Israël. Voici son argumentation entière : « Le nom de la divinité qui revient presque à chaque verset, Élohim, est un pluriel. — Pluriel de majesté, dit-on, pluriel d'excellence — soit. Il est bien vrai que, *partout où cela était possible*, les derniers rédacteurs des Livres Saints ont mis au singulier les mots qui se trouvaient d'abord au pluriel, mais ils n'ont pu si bien effacer toute trace de polythéisme qu'on n'en re-

1. Exod., xx, 2-5. Ces paroles sont répétées Deut., v, 9. Voir la même idée exprimée Exod., xxxiv, 14; Deut., iv, 24; vi, 15.
2. Gen., xxxi, 13; Deut., vii, 9, etc.

trouve des marques éclatantes dans certaines façons de parler qui ont survécu à la ruine des anciennes croyances d'Israël. *Les locutions populaires*, monuments les plus sûrs et les plus authentiques des idées d'un peuple, ne se prêtèrent pas toujours aux pieux scrupules des scribes[1] *Dans certains passages* parallèles, la rédaction la plus ancienne fait accorder le verbe avec Élohim, tandis que la plus moderne le met au singulier. On fit plus encore. Dans certains morceaux dont on a une double recension, on voit qu'on a substitué *partout* le mot Jahveh au mot Élohim[2]. Dans les livres des Prophètes, c'est le nom de Jahveh qui est, sans comparaison, l'expression générale pour désigner la divinité. Le mot Élohim est très rare en ce sens, et on ne l'emploie guère que dans certaines formules ou manières de parler consacrées par l'usage. Au contraire, plus nous remontons dans le temps vers les anciens monuments de la littérature hébraïque, plus nous trouvons l'emploi fréquent du mot Élohim. Le Lévitique et les Nombres, excepté XII-XXIV, sont déjà tout jahvistes, tandis que dans l'Exode, les documents élohistes et jahvistes sont à peu près d'égale étendue, et que les premiers dominent dans la Genèse. Pour nous, Élohim est bien le pluriel d'Éloah. Élohim implique aussi plusieurs Éloah. Élohim est la preuve indéniable, évidente pour tous, du polythéisme primitif des Beni-Israël[3] »

1. Gen., XX, 13; XXXV, 7; Exod., XXXII, 4, 8; Deut., V, 23; Jos., XXIV, 19; Cf. I Sam. XVII, 26 (non 28); II Sam., VII, 23; I Reg., XIX, 2; Ps. LVIII, 12; Jer., X, 10; XXIII, 36 (Note de M. Soury).

2. Ps. XIV et LIII.

3. *Revue des Deux-Mondes*, p. 583-584. — Les erreurs avancées par M. Soury dans ce passage sont si patentes, qu'il les a atténuées en partie dans ses *Études historiques*, p. 34-35, et a supprimé quelques-unes de ses assertions, démontrées évidemment fausses.

Pour nous aussi, Élohim est bien le pluriel du singulier *postérieurement formé* d'Éloah, mais il n'implique aucunement plusieurs Éloah hébreux primitifs et ne prouve pas le moins du monde le polythéisme primitif des Beni-Israël.

Remarquons d'abord que, dans l'ancien hébreu, le mot Élohim est usité exclusivement au pluriel. Ce n'est que plus tard, vers le VIIIe siècle, dit Ewald [1], que les poètes, qui ont toujours aimé le néologisme, Job, Isaïe, Habacuc, puis les écrivains qui ont subi l'influence araméenne, Daniel, Néhémie, l'auteur des Chroniques ou Paralipomènes, ont employé le singulier Éloah. Élohim était donc primitivement un de ces mots, comme on en trouve dans toutes les langues, qui n'avaient pas de forme singulière. Pourquoi cela? Il est difficile, après de longs siècles, de sonder les mystères qui ont présidé à la morphologie des langues, cependant, en se laissant guider par certaines analogies de la grammaire hébraïque, on a soutenu, non sans vraisemblance, que le pluriel Élohim avait été adopté pour signifier que Dieu renfermait en lui la somme de toutes les perfections. Cette opinion est soutenue, quant au fond, par des savants qui jouissent d'une grande autorité dans le camp des rationalistes, par exemple, par M. Fürst. « L'antique usage du pluriel Élohim pour désigner Dieu, dit M. Fürst, est extrêmement fréquent, parce que l'antiquité considérait la divinité comme une collection de forces infinies [2]. » Il est

1. Le singulier Éloah est en réalité plus ancien, puisque nous le trouvons deux fois employé en poésie, dans le cantique de Moïse, Deut., XXXII, 15, 17; mais M. Soury, reculant au VIIIe siècle la composition du Deutéronome, est obligé d'accepter la date d'Ewald.

2. J. Fürst, *Hebraïsches Handwörterbuch*, 2e édit., 1863, t. 1, p. 88.

remarquable que l'éthiopien qui a deux espèces de pluriel, l'une pour les noms collectifs, l'autre pour les substantifs ordinaires, applique au nom de Dieu la forme du pluriel collectif, *Amlâk* [1] L'hébreu emploie souvent le pluriel au lieu du singulier pour exprimer des choses uniques mais indéterminées et composées d'une série d'éléments en quelque sorte insaisissables, comme la vie, la jeunesse, la vieillesse, *ḥaïm*, *nehurim*, *zeqênim* [2]. Élohim n'est pas non plus le seul nom de Dieu qui prenne le nombre pluriel; il en est de même d'Adonaï, de Schaddaï, etc. *Ḥokmoṭ* est également employé au pluriel de majesté dans le livre des Proverbes pour désigner la Sagesse hypostatique [3] Ces manières de parler nous étonnent de prime abord, mais elles ne nous surprendront plus si nous réfléchissons que nous en avons de complétement semblables. Ne disons-nous pas nous-mêmes : Notre père, qui *êtes* aux cieux? N'employons-nous pas mille fois le jour un vrai pluriel de majesté ou de respect en nous adressant à une seule personne, non pas avec le pronom singulier *tu*, mais avec le pronom pluriel *vous?* La langue allemande est plus étrange encore : outre l'usage de la seconde personne du pluriel qu'elle a en commun avec nous, elle a une façon plus révérencieuse de parler qui consiste à se servir de la troisième personne du pluriel au lieu de la seconde du singulier. Un Hébreu aurait-il trouvé cet idiotisme moins extraordinaire qu'un Français ou un Germain celui du pluriel Élohim? Serait-on en droit d'en conclure dans quelques siècles que les Européens ont considéré l'homme comme multiple?

1. A. Dillmann, *Grammatik der äthiop. Sprache*, p. 245.
2. Voir Gesenius, *Lehrgebäude*, § 124, p. 535.
3. Hengstenberg, *Authentie des Pentateuches*, t. I, p. 258.

Les conséquences que les rationalistes voudraient tirer du nom divin en hébreu sont tout aussi chimériques. Si le pluriel de majesté était construit en cette langue avec des verbes au pluriel, on n'en pourrait rien déduire, à parler rigoureusement, contre l'unité du Dieu de l'Écriture, pourvu qu'elle fût d'ailleurs suffisamment constatée, car il est naturel que le verbe soit au même nombre que le sujet; mais combien moins est-il permis d'abuser de cette forme, lorsque, pour éviter tout malentendu et attester aux plus exigeants qu'il s'agit d'un être individuel, le verbe ou le qualificatif est au singulier, toutes les fois qu'on parle du Dieu unique, c'est-à-dire, environ deux mille fois, tandis qu'il est au pluriel lorsqu'on parle des dieux païens en général, c'est-à-dire, environ cinq cents fois? Ewald lui-même, dont le témoignage n'est pas suspect, regarde cette différence de construction comme une preuve péremptoire du monothéisme, non seulement de l'époque mosaïque mais encore de l'époque patriarcale [1]

1. « En hébreu, dit-il, la différence entre le monothéisme et le polythéisme s'exprime d'une manière parfaite par la seule manière dont s'emploie le mot Élohim qui n'est considéré comme un pluriel que lorsqu'on parle des faux dieux ou de leurs adorateurs. Cette différence soutenue dans l'usage de ce mot est extrêmement significative et change tout à fait l'esprit et le sens du discours... Or comme cet usage si particulier et si important se retrouve partout en hébreu, avant comme après Moïse, jusqu'en remontant à l'époque patriarcale, sans aucun changement, comme déjà les patriarches nous sont représentés tenant le même langage, nous sommes conduits nécessairement à admettre que la foi à l'unité du vrai Dieu ne date pas de Moïse, mais que les patriarches considéraient déjà leur Dieu comme unique et se distinguaient par cette croyance du reste des peuples païens... Toutes les fois que Moïse a introduit des changements dans les mœurs et dans les usages, nous en retrouvons des traces évidentes dans

Cette manière de distinguer le sens du mot est surtou décisive contre la critique antichrétienne. Que fait-ell pour en éluder la force? Elle suppose un faux en écri ture publique. « Partout où cela a été possible, les der niers rédacteurs des Livres Saints ont mis au singulie les mots qui se trouvaient d'abord au pluriel. » L'accu sation est extrêmement grave et on la fait pourtant tou entière reposer sur une dizaine d'exemples que, par l renversement le plus complet des règles de la critique on prétend concluants contre deux mille. « Ils n'ont pa si bien effacé, nous dit-on, toute trace de polythéism qu'on n'en retrouve des marques éclatantes dans certaine façons de parler qui ont survécu à la ruine des ancienne croyances d'Israël. Les locutions populaires, monument les plus sûrs et les plus authentiques des idées d'un peu ple, ne se prêtèrent pas toujours aux pieux scrupule des scribes. » Entrons ici, puisqu'il le faut, dans quelque détails. Si les écrivains sacrés avaient voulu corriger un ancienne rédaction polythéiste, « partout où cela étai possible, » rien ne leur était plus aisé que de mettre par tout au singulier, non seulement tous les mots qui se rap portent à Élohim, mais Élohim lui-même, puisque l forme Éloah existait certainement à l'époque où l'on suppose que ces remaniements ont eu lieu, sans compte qu'on aurait pu écrire à la place un autre nom de Dieu, El ou Jéhovah, comme on prétend qu'on l'a fait ailleurs Toutes les locutions dont on parle se lisent du reste au singulier dans d'autres endroits de la Bible. Un change ment n'était donc pas plus difficile, dans un passage que dans un autre, et l'on n'expliquera jamais comment des

l'histoire du peuple, mais nous n'avons ici aucune trace de changement. » H. Ewald, *Jahrbücher der biblischen Wissenschaft*, t. X, 1860, p. 13.

écrivains, que l'on suppose très gratuitement de mauvaise foi, auraient laissé des traces aussi visibles et aussi palpables de leur fraude. Ce n'est pas à ceux qui connaissent de première main le texte original de la Bible qu'on réussira à faire goûter de semblables raisons. Gesenius lui-même, qui a imaginé d'attribuer à la forme Élohim une origine polythéiste, s'est bien gardé d'avancer une pareille hérésie critique. Des locutions populaires, nous assure-t-on, ont laissé des marques éclatantes du polythéisme primitif dans douze passages auxquels on nous renvoie dans une note. Hé bien ! aucun de ces douze passages ne renferme de locution populaire. Un seul pourrait prétendre à ce titre, c'est celui de I (III) Rois, XIX, 2, mais il est cité à tort, car nous y lisons un serment proféré par une femme d'origine chananéenne, qui n'a jamais adoré le Dieu des Juifs, par la reine Jézabel, la plus fanatique, la plus intraitable et la plus opiniâtre des idolâtres dont l'Écriture fasse mention, et qui jure par ses Élohim païens et non par le vrai Élohim. Quand la même formule de serment est mise dans la bouche d'un véritable Israélite, comme Héli ou Saül, le verbe est au singulier [1]

Les deux citations tirées du livre de l'Exode portent également à faux, car elles parlent du veau d'or. Ces deux endroits sont d'ailleurs extrêmement précieux pour renverser l'objection en faveur de laquelle on les invoque, car ils prouvent irréfutablement que les mots en rapport avec Élohim pouvaient se mettre au pluriel, quoique ce mot désignât un objet singulier, puisque dans le cas présent Élohim désigne une idole *unique*. Nous pourrions réclamer à bon droit, mais il n'importe guère, sur ces

1. I Sam., III, 17; XIV, 24.

neuf passages l'élimination de cinq, dans lesquels, chose remarquable, Élohim est accompagné de pronoms ou de qualificatifs au singulier [1] Dans les quatre autres, il n'y a qu'un seul mot en rapport avec Élohim. Il reste donc que sur plus de deux mille fois, Élohim est construit neuf ou quatre fois au pluriel. Qu'on nous dise maintenant ce qu'il est permis d'en conclure en bonne critique. Tout au plus que ce sont des fautes dans lesquelles l'auteur ou le copiste a été entraîné par la terminaison plurielle d'Élohim et a mis d'accord avec cette désinence le mot qui se rapportait au substantif. On a d'ailleurs donné de ces formes anormales des explications qui ne manquent point de solidité. « Élohim, dit M. Ewald luimême, n'est lié à un mot pluriel que lorsqu'on parle de païens ou à des païens, ou lorsque les anges de Dieu peuvent être désignés en même temps que Dieu [2]. »

Mais quoi qu'il en soit de ces raisons ou autres semblables, voici une preuve qui détruit d'une manière péremptoire l'accusation de faux portée contre nos saints livres, et nous mettons toute l'école rationaliste au défi de la réfuter. L'accusation repose tout entière sur la supposition qu'Élohim a été dès l'origine un véritable pluriel toujours construit avec des mots au pluriel et qui n'a pu par conséquent être employé pour désigner un seul individu. C'est plus tard seulement que, dans un

1. Deut., v, 23; Jos., xxiv, 19; II Sam., vii, 23; Jer., x, 10; xxiii, 36.

2. H. Ewald, *Ausf. Lehrbuch*, 7e édit., p. 784. C'est d'après ces idées que M. Keil dit sur le passage xx, 13, de la Genèse : « (Abraham) se plaçant au point de vue polythéiste du roi philistin, s'exprime d'une manière générale et avec réserve : Quand Dieu ou les dieux me firent errer. » *Pentateuch*, trad. anglaise, t. I, p. 240.

intérêt monothéiste, on lui a donné la valeur d'un singulier et qu'on a fait disparaître, par des changements de nombre, les vestiges de l'ancien polythéisme. Tout cet échafaudage croule donc par la base, s'il est possible d'établir par des citations indiscutables, qu'à toutes les époques le mot Élohim a servi à désigner des êtres individuels. Or rien n'est plus aisé. Dans tous les livres de l'Ancien Testament, à quelque époque qu'ils appartiennent, on rencontre des passages qui par leur nature même n'ont pu subir aucune altération et où le terme Élohim est attribut d'un substantif singulier. « Jéhovah est mon El, l'*Élohim* de mon père, » chante le peuple hébreu après le passage de la mer Rouge. Dans une multitude d'endroits semblables, Jéhovah, nom certainement singulier, est également appelé Élohim. De même, Baal, Astarté, Dagon, Béelzebub, sont nommés chacun individuellement un *Élohim* [1].

On apporte d'autres arguments contre nous. « Dans certains passages parallèles, la rédaction la plus ancienne fait accorder le verbe avec Élohim, tandis que la plus moderne le met au singulier. » M. Soury, en écrivant « dans certains passages parallèles, » se permet l'emploi du pluriel pour le singulier. Il n'y a en effet qu'un seul exemple dans la Bible de ce changement, c'est dans le premier livre des Paralipomènes, XVII, 21, où l'auteur reproduisant un des versets dont nous avons parlé plus haut, II Sam., VII, 23, met au singulier le verbe qu'il avait trouvé là au pluriel. Les Juifs, après la captivité, ayant été mêlés aux païens et s'étant dégoûtés à jamais du polythéisme, voulurent éviter soigneusement tout ce

1. Exod., XV, 2. Voir Gen., XVII, 7 ; Deut., IV, 39 ; I (III) Reg., XVIII, 21 ; Jud., VI, 31 ; I (III) Reg., XI, 15 : I Sam., V, 7 ; II (IV) Reg., I, 2, etc., etc.

qui aurait pu donner lieu au moindre soupçon touchant la pureté de leur croyance. C'est là sans doute ce qui engagea l'auteur des Paralipomènes, qu'on a tout lieu de croire être Esdras, à faire cette modification. Quel est l'écrivain qui ne s'attribue le droit, lorsqu'il ne cite pas littéralement, de modifier à son gré une phrase qu'il emprunte ailleurs ? Cet exemple nous montre du reste combien est sans fondement l'accusation d'altération systématique, portée contre les autres parties des Livres Saints, puisqu'elle nous témoigne si clairement du respect minutieux des Juifs pour les livres sacrés. Ils se permettent bien de changer un mot qu'ils reproduisent, mais ils le laissent tel quel dans le texte ancien, malgré la préférence qu'ils manifestent pour une forme différente.

Il existe un autre passage qui est allégué par quelques rationalistes, comme un second exemple du changement dont nous venons de parler [1] C'est à tort. Il est là question du veau d'or, par conséquent d'une idole, non du vrai Dieu d'Israël, comme nous l'avons déjà remarqué. Cet exemple prouve, avons-nous dit, que, contrairement aux affirmations des rationalistes, Élohim se construit au pluriel par exception, même lorsqu'il est certainement singulier, comme ici où il est appliqué à une idole unique. Néhémie n'a fait que corriger ce qui lui a paru une irrégularité grammaticale.

« Dans certains morceaux dont on a une double recension, continue M. Soury, on voit qu'on a substitué *partout* le mot Jahveh au mot Élohim. » Et il cite comme preuve les Psaumes XIV et LIII. Il est regrettable que M. Soury ait cité ici de confiance, sur je ne sais quel

1. Exod., XXXII, 4, 8, et Néh., IX, 18.

renseignement, car s'il avait vérifié son affirmation, il aurait vu du premier coup d'œil qu'elle est complétement fausse. Le Psaume XIV qui fait partie du premier livre du recueil, est dans une collection plus ancienne que le Psaume LIII, qui est classé dans le second livre. Ces deux petits poèmes, les mêmes au fond, ne se distinguent entre eux que par des variantes qui ressemblent à celles des diverses éditions de nos poètes. Or, on n'a nullement substitué *partout* dans le second le mot Jéhovah au mot Élohim ; tout au contraire, ce qui est directement opposé à la thèse de M. Soury, on a substitué le mot Élohim au mot Jéhovah. Que si M. Soury, en dépit de la classification des Psaumes, voulait soutenir que c'est le premier chant qui est le moins ancien, il n'en serait pas plus vrai « qu'on a substitué partout le mot Jahveh au mot Élohim, » car dans le Psaume XIV le nom de Jéhovah ne se lit que trois fois, tandis que celui d'Élohim est employé quatre fois.

De toutes les affirmations du critique de la *Revue des Deux-Mondes*, au sujet du nom d'Élohim, il ne reste donc rien en faveur de sa thèse.

Les erreurs que M. Soury voudrait accréditer sur Jéhovah, ne sont ni moins graves ni moins profondes. Quand les Térachites, dit-il, abandonnèrent la Chaldée et passèrent l'Euphrate, ils adoraient entre autres le dieu Jahveh [1]... Il est aujourd'hui démontré qu'au temps de la sortie d'Égypte, dans le désert, et même à l'époque des Juges, la lumière et le feu étaient pour les Israélites, non pas des symboles de la divinité, mais la divinité elle-même. Jahveh, dieu de la lumière et du feu, n'est autre

1. *Revue des Deux-Mondes*, p. 582; *Études historiques*, p. 28.

que le soleil considéré comme Moloch [1] Comme Moloch, il est représenté sous la forme d'un jeune taureau de métal, d'airain, de fer, ou d'or. »

Nous sommes obligés ici d'en croire le critique sur parole et de nous contenter de la phrase sacramentelle qui indique qu'on se dispensera de donner des raisons : *il est aujourd'hui démontré.* Ces prétendues démonstrations, quand on en cherche l'origine, se réduisent toujours en dernière analyse à une hypothèse aventureuse, lancée par quelque auteur allemand, sous l'égide d'un peut-être, et accueillie à bras ouverts, comme une vérité absolue, par quelque autre critique avec les idées duquel elle s'accorde parfaitement.

La science ne démontre aucunement que Jéhovah soit le soleil [2]. M. Soury semble vouloir l'établir à l'aide d'un oracle grec de l'Apollon de Claros, dont il admet, d'après

1. *Revue des Deux-Mondes*, p. 580-581. M. Soury a reconnu lui-même, dans ses *Études historiques*, la fausseté de l'assimilation de Jéhovah à Moloch. Il dit, p. 28 : « Jahweh n'est pas plus un dieu égyptien qu'il n'est Moloch, j'entends un dieu du feu ou du soleil, du moins à son origine. » Voir aussi p. 43 et suiv. Il attribue, p. 26, à « certains auteurs, » ce qu'il avait soutenu lui-même.

2. Quoiqu'il soit démontré pour M. Soury que Jahveh est le soleil, pour M. Tiele, c'est incontestablement le tonnerre : « Cette divinité [des Israélites], de quelque nom qu'ils l'appelassent [El-Schaddaï ou Yahveh], était *incontestablement* le Dieu terrible et sévère du tonnerre, dont le caractère répondait à la nature qui les entourait et à la vie qu'ils menaient. » *Manuel de l'histoire des religions*, p. 84. — Est-il besoin de dire que le dieu d'Israël n'est pas plus le tonnerre que le soleil? Il n'y aurait, pour s'en convaincre, s'il était nécessaire qu'à lire le magnifique Psaume XXIX (Vulgate XXVIII), dans lequel Dieu nous est représenté paisiblement assis sur son trône, pendant qu'il remplit la terre d'effroi par la voix, c'est-à-dire par les roulements de son tonnerre. Voir notre *Manuel biblique*, t. II, p. 207.

Movers, l'authenticité, quoique plusieurs savants, à la suite de Jablonsky et de Gesenius, continuent d'en attribuer la fabrication à un gnostique judaïsant. Apollon déclare que Jao est le plus grand des dieux, Hadès en hiver, Zeus au printemps, le soleil en été et le tendre (abros) Jao en automne. « L'épithète de doux et d'efféminé qu'on donne ici à Jao montre clairement qu'il s'agit d'Adonis.... Ainsi, en Phénicie, Jao est bien la source de vie qui anime toute la nature. Jao est le soleil [1] » Nous ne croyons pas avoir besoin d'insister pour faire comprendre que ce n est pas aux Phéniciens, encore moins aux Grecs de l'Asie Mineure, du commencement de notre ère, qu'il faut aller demander ce qu'était le Jéhovah des Hébreux au temps d'Abraham et de Moïse. Cet oracle, s'il prouvait légitimement que Jéhovah est le soleil pendant un quart de l'année, prouverait de même qu'il est Pluton et Jupiter pendant l'hiver et le printemps. Si nous interrogeons les Israélites, ils nous répondront que Jéhovah n'est pas le soleil, mais le Créateur du soleil et qu'il en est distinct comme l'ouvrier de son œuvre, ils nous apprendront qu'il leur était défendu, sous peine de lapidation, « d'adorer le soleil, la lune et les étoiles, parce que c'est Jéhovah leur dieu qui les a donnés à tous les peuples qui sont sous le ciel [2] ; » ils nous raconteront qu'ils chantaient avec leur psalmiste : « Alleluia. Louez Jéhovah dans les cieux.,... Louez-le, soleil et lune ; toutes les étoiles du ciel, louez-le [3]. » Les livres sacrés nous parlent d'un culte idolâtrique rendu

1. *Revue des Deux-Mondes*, p. 583. — Transporté en note dans les *Études historiques*, p. 29, pour la première partie : la dernière partie a été retranchée.

2. Deut., XVII, 3, 5 ; IV, 19.

3. Ps. CXLIII, 1, 3.

au soleil par des Hébreux infidèles ; mais l'objet de leur adoration sacrilège est appelé *Šèmeš* et non Jéhovah [1] Absolument rien dans la Bible ne prête à l'identification de Jéhovah avec le soleil. Il est vrai qu'à propos des sacrifices humains [2], M. Soury réunit un grand nombre de passages des Écritures, par lesquels il entend prouver que Jéhovah est le dieu du feu, mais cette description de Dieu n'est pas plus exacte que le serait celle d'un tableau qu'on représenterait comme peint entièrement en rouge parce qu'on aurait préalablement caché toutes les autres couleurs. En usant du même procédé, on peut faire un portrait entièrement contraire de Jéhovah, et le montrer n'ayant rien de sévère, ou, si l'on veut, cessant d'être le Dieu juste, pour n'être que le Dieu doux et bon. L'un ne serait pas plus vrai que l'autre, car Dieu est tout à la fois père et juge. Quand on veut peindre un personnage, il faut donner tous ses traits essentiels. Les chrétiens appliquent d'ailleurs à Dieu, sans exception aucune, tout ce que M. Soury écrit du dieu du feu. Nous faisons mieux encore. Nous allumons des cierges et des flambeaux pendant la célébration des offices de l'Église, nous allumons le feu nouveau le Samedi-Saint et, en beaucoup d'endroits, la veille de la Saint-Jean ; nous entretenons une lampe qui brûle sans interruption devant le Saint-Sacrement, nous appelons Soleil la partie de l'ostensoir où nous plaçons l'Hostie consacrée. Osera-t-on nous accuser d'adorer les astres ?

De tout ce que nous avons dit il résulte clairement, ce nous semble, qu'El, Élohim, Jéhovah ne sont que

1. Ezech., VIII, 16 ; II (IV) Reg., XXIII, 11.
2. *Revue des Deux-Mondes*, p. 584-585. Dans les *Études historiques*, p. 25 et suiv., il y a des atténuations.

des noms divers qui désignent un seul et même Dieu, comme dans notre langue française Dieu, le Seigneur, le Très-Haut, le Tout-Puissant, l'Éternel, l'Être Suprême, etc. Pour établir que chacun de ces mots exprime dans la Bible une divinité différente, il eût fallu montrer que chacun représente un être, distingué par des attributs propres et des fonctions particulières, par un culte séparé. Parmi les Sémites polythéistes, chaque dieu avait son temple et ses prêtres ; chaque ville avait son dieu. Les Hébreux eux-mêmes, quand ils s'abandonnèrent à l'idolâtrie, eurent pour leurs idoles des temples et des prêtres particuliers que l'auteur des livres des Rois appelle de leur nom araméen *kemârim*, par mépris, et pour ne pas profaner le nom sacré de *kohenim* ou prêtres du vrai Dieu.

Mais si El, Élohim, Jéhovah étaient des dieux distincts, qu'on nous apprenne donc où était le temple d'El, différent de celui d'Élohim ou de celui de Jéhovah; quels étaient les prêtres consacrés au culte de chacun d'entre eux, quels étaient les rites distincts de leur culte ; quelle était la ville de Palestine qui adorait El ou Élohim, quelle était celle qui adorait Jéhovah. On ne l'a même pas essayé. Ce n'est cependant que par ces distinctions extérieures, ainsi que par leurs relations généalogiques et par leurs attributions variées, que les dieux se distinguent les uns des autres dans toutes les mythologies. Comment n'en est-il pas de même dans la Bible ? Comment la féconde imagination des rationalistes n'a-t-elle pu réussir à découvrir dans toutes les Écritures aucune trace de rapports généalogiques, aucun trait spécifique qui distingue El d'Élohim ou de Jéhovah, comme Jupiter de Junon, Apollon de Mercure, ou si l'on allègue la stérilité de l'imagination orientale, Nebo de Mylitta, Baal d'Astarté ?

Que sont les monuments que nous possédons sur les autres peuples sémitiques ou chananéens comparés à la Bible ? Et cependant nous pouvons assigner les traits caractéristiques de leurs divinités. La raison en est qu'il y a une mythologie assyrienne et chananéenne, mais qu'il n'y a pas de mythologie hébraïque. Une seule inscription cunéiforme suffit pour m'apprendre quels étaient les attributs des dieux de Ninive. Je lis sur les taureaux de Khorsabad : « Samas (le soleil) me fait réussir dans mes desseins, Bin m'apporte l'abondance, Bel-El pose la fondation de ma ville, Mylitta Taauth triture dans son sein le fard,... Oannès active les œuvres de ma main, Istar conduit au combat les hommes,... Salman dirige les mariages, la souveraine des dieux (Belit) préside aux enfantements,... Assur perpétue les années des rois qu'il a institués, protège les armées de l'enceinte de la ville, Ninip, qui pose la première pierre, en fortifie le boulevard jusqu'aux jours reculés [1] » Ce que je trouve dans dix lignes lapidaires, je ne puis le rencontrer dans toute la Bible.

Dans la bibliothèque d'Assurbanipal, on a découvert de « nombreux fragments mythologiques, des généalogies de dieux, des tables où se lit l'énumération des divinités adorées dans chaque ville de l'Assyrie et de la Babylonie [2]. » Rien de pareil dans tout le recueil des Écritures. Point de traces de génération mythologique. L'hébreu n'a même pas de mot pour désigner une déesse, et il est réduit à appeler la déesse Astarté un Élohim. Pas un seul trait divin qui ne soit appliqué indifférem-

1. Traduction de M. Oppert, *Inscriptions de Dour-Sarkyan*, p. 10 et 11.

2. J. Soury, journal *Le Temps* du 12 mars 1872.

ment à Élohim ou à Jéhovah. Les hébraïsants qui ont voulu découvrir à tout prix une nuance différente dans l'emploi de ces deux synonymes ont réussi à grand'peine, par des analyses minutieuses et subtiles, à constater que Dieu était appelé Élohim lorsque le texte sacré le représentait comme le Dieu de l'univers en général, et Jéhovah lorsqu'il était considéré comme le Dieu d'Israël en particulier, et encore ont-ils été obligés de reconnaître que cette règle générale souffre de nombreuses exceptions [1] « Élohim et Jéhovah, dit le rationaliste M. Fürst, s'emploient indifféremment l'un pour l'autre, en prose comme en poésie, sans différence d'aucune sorte [2]. » Il suffit d'ouvrir la Bible pour s'en convaincre. « Sache, dit Moïse à son peuple, que Jéhovah ton Élohim, est le (vrai) Élohim (Dieu), l'El fidèle [3]. » — « El, Élohim Jéhovah, disent les enfants de Ruben, de Gad et de la demi-tribu de Manassé, oui, répètent-ils, El, Élohim, Jéhovah, *sait* (au singulier), *lui*, » que ce que nous affirmons est véritable [4]. On ne peut désirer une preuve plus décisive de l'identité des trois noms divins, au moment de la sortie d'Égypte, dans l'un des plus anciens livres de la Bible.

Nous pourrions apporter une multitude de citations semblables. Contentons-nous, pour terminer, de ces beaux passages des Psaumes : « El, garde-moi, car je mets en toi ma confiance. — Je dis à Jéhovah : Tu es Adonaï (mon Seigneur). » — « J'irai jusqu'à l'autel d'Élohim, à El, ma joie et mes délices ; — je te louerai sur le kinnor,

1. Voir Kurtz, *Geschichte des alten Bundes*, t. I, p. 18 et suiv.

2. Fürst, *Handwörterbuch*, t. I, p. 88.

3. Deut., VII, 9. Jéhovah est appelé plus de deux cents fois, dans le Deutéronome, l'Élohim d'Israël.

4. Jos., XXII, 22. La même locution se trouve Ps. IV, 1.

Élohim, mon Élohim. » — « Jéhovah, lève-toi, El, tends ta main, n'oublie pas les affligés ; — (car) pourquoi le méchant braverait-il Élohim [1] ? »

1. Ps. XVI, 1, 2; XLIII, 4; X, 12, 13.

CHAPITRE V

LES PRÉTENDUS INVENTEURS DU MONOTHÉISME.

M. Soury n'a pas cherché à expliquer l'origine du monothéisme en Israël [1], mais ce qu'il n'a point fait, d'autres ont essayé de le faire. Les inventeurs du monothéisme, ce sont les prophètes : telle est l'opinion de la plupart des rationalistes qui soutiennent que les Hébreux ont été d'abord polythéistes.

« Cependant et, à ce qu'il semble, grâce surtout à l'action des écoles de prophètes, dit M. Tiele le yahvisme strict avait adopté insensiblement et sans même s'en apercevoir, un certain nombre des éléments de la religion indigène [des Chananéens], et les avait mis d'accord avec son esprit et ses désirs. Cela est particulièrement visible dans la cosmogonie, dans les récits relatifs au paradis, au déluge et autres encore... Peu à peu également, l'image du terrible Dieu du désert, Yahveh, commença à emprunter différents traits au bienfaisant Ba al, dieu de la bénédiction et de l'abondance. C'est ainsi que la conception du premier, sans perdre son caractère primitif, s'adoucit notablement. Il n'y avait plus désormais aucune raison de compléter le culte qu'on lui rendait par l'adoration du Dieu chananéen de l'agriculture ; Yahveh ressemblait maintenant assez à Ba'al pour satis-

1. Voir plus haut, p. 14.

faire seul aux besoins d'une population civilisée et définitivement établie [1] »

Par ce que nous avons dit dans les chapitres précédents, nous avons déjà prouvé à l'avance combien sont fausses les affirmations qu'on vient de lire. Les prophètes n'ont pu créer le monothéisme, puisqu'il existait avant eux. Nous ne reviendrons pas sur ce fait qui a été précédemment établi. Nous nous contenterons de remarquer que la croyance à l'unité de Dieu est si peu l'œuvre des prophètes que tous les textes que nous avons rapportés plus haut, afin d'établir la foi d'Israël à un Dieu unique, sont tirés, non pas des livres prophétiques, mais des livres historiques, la plupart antérieurs à l'époque des rois et des prophètes. Tant est contraire à la vérité l'explication des incrédules !

Il n'est pas moins inexact de représenter Baal comme un dieu bienfaisant, en opposition avec Jéhovah figuré sous les traits d'un dieu terrible. Baal était le dieu que ses prêtres honoraient en se couvrant le corps de blessures sanglantes [2] et en lui offrant des victimes humaines [3] Quant au vrai Dieu, est-il besoin de rappeler que si la justice est un de ses attributs, la miséricorde en est un autre [4] ? Comment peut-on nous représenter exclusivement Jéhovah comme un Dieu terrible, lorsque le texte sacré nous le montre cent fois délivrant son peuple de la servitude d'Égypte [5], le conduisant dans une terre fertile et heureuse, où coulent le lait et le miel [6], aimant

1. Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, p. 86-87, nº 54.
2. I (III) Reg., XVIII, 26-28.
3. Jer., XIX, 5. — Voir plus loin, sur Baal, IIe partie, l. II, ch. II.
4. Exod., XX, 6, etc. Cf. Exod., II, 22, etc.
5. Exod., III, 7-9, 17 ; VI, 5 ; etc.
6. Exod., III, 8, 17 ; XIII, 5 ; XXXIII, 3 ; Lev., XX, 4 ; Num., XVI, 13-14 ; etc.

ses enfants et leur demandant leur amour [1], les portant sur ses ailes comme l'aigle ses aiglons [2] ? Est-ce que le Dieu qui a créé le ciel et la terre et a béni ensuite les œuvres de ses mains [3], n'est pas le Dieu de l'abondance et de la bénédiction ? Comment donc ose-t-on accorder ses titres à Baal et les refuser à Dieu ? Aucune divinité païenne, de quelque nom qu'elle ait été appelée, n'a jamais été conçue par ses adorateurs comme un père rempli d'affection et de tendresse pour les hommes ; les Israélites seuls ont vénéré Jéhovah comme leur créateur, dans le sens rigoureux du mot ; seuls, ils se sont regardés comme de véritables créatures, faites à son image et à sa ressemblance [4].

Enfin, il n'est pas moins faux que les Israélites aient attribué à leur Dieu le caractère de Baal et que telle ait été l'origine du monothéisme. Les enfants de Jacob identifièrent si peu le dieu chananéen avec leur propre Dieu que, à l'époque où l'on place cette fusion, l'histoire nous les montre infidèles à Jéhovah pour rendre à Baal un culte idolâtrique. M. Tiele est obligé de le reconnaître malgré lui et sans s'apercevoir de la contradiction dans laquelle il tombe.

« Cette modification graduelle dans l'idée divine ouvrait, dit-il, la voie à l'œuvre réformatrice des grands prophètes, qui, à partir du VIIIe siècle avant J.-C., commencèrent à insister sur l'adoration exclusive de Yahveh. Pour atteindre ce but, ils s'élevèrent, non seulement contre le culte cruel du dieu du feu, appelé couramment par les Israélites le Molek, auquel, dans la période assy-

1. Exod., XX, 6 ; Deut., IV, 37 ; V, 10 ; VI, 5 ; X, 12 ; XI, 13, 22, etc.
2. Exod., XIX, 4 ; cf. Num., XI, 12.
3. Gen., I, 22, 29.
4. Gen., I, 26-27.

rienne, à l'exemple sans doute de leurs voisins, ils sacrifiaient des enfants et des hommes, mais aussi contre les hommages rendus au Ba'al indigène, et même contre le culte positivement national du soleil, de la lune et des étoiles, auquel bon nombre d'Israélites étaient encore restés fidèles [1]. »

D'après ce passage même, le Dieu d'Israël ne s'était pas confondu avec Baal, pas plus qu'avec Moloch, le soleil, la lune ou les étoiles, auxquels les Israélites idolâtres, pendant la période des rois comme auparavant, ne continuaient que trop fréquemment à rendre un culte sacrilège. Par conséquent, l'assimilation entre le faux dieu et le vrai Dieu est purement imaginaire.

M. Tiele l'avoue encore involontairement, quand il dit que ce n'est qu'après la captivité que les Juifs n'adorent plus ni Baal ni Moloch [2]. Ce n'est du reste qu'à cette époque, d'après lui, que le monothéisme fut définitivement établi comme doctrine : « Les prophètes, dit-il, n'étaient pas seulement les instituteurs de leur peuple mais aussi les interprètes de ce qui se passait au fond de l'âme de la nation. Le monothéisme, qui fut le dernier fruit et le plus savoureux de la prédication prophétique avant l'exil, a crû lentement, tout en restant absolument national. De la conception de la suprématie de Yahveh sur les autres dieux du pays est née l'idée de son pouvoir absolu sur Israël. Les premiers prophètes du mosaïsme réformé ne dépassèrent pas sensiblement ce point de vue.

1. Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, n° 55, p. 87-88.
2. « Ce n'est que dans cette petite partie de la nation, qui rentra dans la patrie après l'exil de Babylone et y établit un État sacerdotal, que Yahveh devient le dieu unique et qu'il n'est plus question de Ba'al ou de Molek. » *Ibid.* p. 88.

Le livre même du Deutéronome, qui est écrit absolument dans leur esprit, assigne encore à chaque peuple son dieu particulier, tandis que le Tout-Puissant a pris Israël pour lui. Jérémie, le premier, et, après lui, l'Isaïe babylonien avec plus d'énergie et d'inspiration, expriment la pensée que Yahveh est le dieu éternel, à côté duquel il n'en existe pas d'autres, et en comparaison duquel les autres dieux ne sont que vanité [1] »

Ainsi, d'après M. Tiele et ceux qui appartiennent à la même école, Jéhovah a été d'abord exclusivement un dieu national, existant à côté des dieux étrangers. Peu à peu, grâce aux prophètes, ce dieu national est monté au premier rang ; tous les autres dieux ont été considérés comme ses inférieurs en puissance, jusqu'à ce que, par un nouveau progrès, accompli par les derniers prophètes, ils ont été dégradés et renversés de leurs autels ; alors seulement Jéhovah a été proclamé seul Dieu ; tous les autres se sont effacés devant lui. Cependant, même après ce pas décisif, la notion de la divinité n'a pas encore atteint tout son développement ; elle est rapetissée et amoindrie par quelque chose d'étroit et de borné. « Le monothéisme panthéiste des Ariens, qui considère toutes les divinités comme de simples noms de l'Unique, de l'Infini qui embrasse tout, leur est demeuré étranger, continue M. Tiele ; et le plus éminent même d'entre eux n'a pu atteindre au monothéisme universaliste de l'Évangile, qui a entièrement brisé les barrières de la nationalité dans la religion. La grande valeur de la prédication des prophètes réside dans leur caractère moral et dans l'idée pure et élevée qu'ils donnaient de leur Yahveh. Mais cette conception de la divinité elle-même est encore incom-

1. Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, n° 56, p. 88-89.

plète, et leur universalisme reste entaché de particularisme. Ce qu'ils opposaient aux religions des peuples étrangers, ce n'était pas une religion universelle, mais seulement leur propre religion nationa'e, et ils s'attendaient à ce que tous s'y convertissent et reconnussent la suprématie unique de leur dieu national[1] »

Ce n'est pas seulement la suprématie de Jéhovah que reconnaîtront tous les peuples, d'après les prophètes, c'est son unité divine; ce n'est pas comme Dieu national des Juifs qu'ils l'adoreront, c'est comme le seul Dieu, créateur du ciel et de la terre. Le Christianisme n'a nullement changé le caractère de la divinité à laquelle la race d'Abraham rendait son culte; Jésus-Christ nous a révélé des vérités que nous ignorions, mais, comme il l'a très bien dit, « il n'est pas venu détruire la loi et les prophètes, il est venu les accomplir[2] » Les prophètes n'avaient pas plus changé que ne l'a fait le Sauveur l'idée que leurs ancêtres se faisaient de Jéhovah. Ils ne se sont pas créé un Dieu bienfaisant, à l'image de Baal; ils n'ont pas attribué à une divinité nationale une suprématie ignorée de leurs ancêtres.

M. Tiele, pour établir ces erreurs, brouille toute la chronologie de la littérature hébraïque : il place fort tard, avec l'école rationaliste, la composition du Deutéronome; il attribue la seconde partie d'Isaïe à un prophète vivant pendant la captivité, mais, malgré tous ces anachronismes, il ne peut tirer ses conclusions qu'en ne tenant aucun compte des faits qui l'embarrassent. On peut mettre au défi tous les ennemis de nos Livres Saints de citer un seul passage des prophètes où les idées qu'ils

1. Tiele, *Manuel de l'histoire des religions*, p. 89.
2. Matth., v, 17.

leur attribuent soient formellement exprimées. Jamais les écrivains sacrés ne donnent leur théologie comme une conception nouvelle; au contraire, ce qu'ils prêchent sans relâche, c'est l'adoration du Dieu de leurs pères, le Dieu de Jacob, comme l'appelle Isaïe, dans son second chapitre [1], dont personne ne conteste l'authenticité; comme l'appelle Michée [2], contemporain d'Isaïe, comme l'appellent les Psalmistes [3]. Loin de prétendre innover, ils ne veulent que conserver la religion antique. Il existe en Israël de faux prophètes comme il y en a de vrais; les uns et les autres sont constamment en lutte, mais leurs discussions portent toujours sur les événements qu'ils annoncent, ou sur les fausses divinités dont quelques-uns prétendent s'inspirer; jamais sur la nature du vrai Dieu ni sur la manière de le concevoir.

Il est vrai que les prophètes nomment quelquefois les faux dieux les dieux des nations et qu'ils appellent Jéhovah *leur* Dieu, le Dieu d'Israël. Mais c'est abuser de ces locutions et leur donner un sens qu'elles n'ont pas, que de prétendre que les Israélites et les prophètes eux-mêmes ne regardaient Jéhovah que comme un Dieu national. Est-ce qu'aujourd'hui Dieu n'est pour nous qu'un Dieu particulier, à côté duquel subsistent d'autres dieux, parce que nous l'invoquons comme *notre* Dieu ou *mon* Dieu et parce que nous parlons des dieux des païens, des Grecs et des Romains? Certes, nous n'entendons point par là attribuer à Jupiter ou à Apollon le moindre caractère divin, mais nous conformons notre langage à la réalité des faits.

1. Is., II, 3.
2. Mich., IV, 2.
3. Ps. XIX, 2; XXIII, 6; XLV, 8; LXXIV, 10; LXXX, 2 (Vulgate), etc.

Les Hébreux faisaient de même : ils donnaient à Baal le titre de Dieu des Chananéens, parce que les Chananéens le considéraient comme tel; ils appelaient Jéhovah le Dieu d'Israël parce qu'Israël seul l'adorait comme Dieu. On n'a point, par conséquent, plus de droit de les ranger parmi les polythéistes qu'on n'a le droit de nous y ranger nous-mêmes, quoique nous nous servions de la même manière de parler.

Quand les Livres Saints, ne se plaçant plus au point de vue relatif et historique, mais au point de vue absolu et métaphysique, nous disent ce qu'est Dieu, ils tiennent un autre langage : ils nous le représentent, non plus seulement comme le maître adoré d'Israël, mais comme le maître souverain de la terre et du ciel : c'est lui, lui seul qui a créé tout ce qui est; par conséquent rien n'est divin en dehors de lui et les idoles que des hommes égarés honorent comme des divinités ne sont que des créatures. La première ligne de la Bible est une admirable profession de foi monothéiste, et comme la clef de tout le livre sacré. Elle n'exprime pas d'une manière abstraite cette grande vérité, mais en l'énonçant, comme elle le fait, en termes simples et concrets, elle met ce dogme fondamental à la portée de toutes les intelligences : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Cela dit tout, aucun philosophe, aucun peuple ancien ou moderne n'a trouvé une formule et une expression semblables à celle-là. Il ne peut y avoir de Dieu à côté de celui qui seul, sans secours, sans auxiliaire, par sa parole, c'est-à-dire par sa volonté, a créé tout ce qui existe.

Le premier verset de la Bible nous enseigne donc le monothéisme, et tout ce qu'avancent à l'encontre les rationalistes ne saurait prévaloir contre les textes. Nous devons faire remarquer de plus qu'ils n'expliquent nulle-

ment, dans leur système, l'origine de la croyance à l'unité de Dieu. Elle vient on ne sait d'où. Elle a un caractère propre, elle ne ressemble point au monothéisme panthéiste des Ariens et cependant de tous ces phénomènes on ne nous indique une cause.

Ce qui met le comble à ces contradictions, c'est qu'on fait tout d'un coup apparaître, au VIIIe siècle avant notre ère, une loi attribuée à Moïse, laquelle, au lieu d'être antérieure aux prophètes, est leur œuvre ou leur est postérieure, et tout un peuple accepte ce mensonge.

« Ce mouvement prophétique, dit M. Tiele, donna naissance à une secte religieuse ou religion nomistique, dont les bases furent posées, dès avant l'exil, par la loi confectionnée sous Josias, pendant et après la captivité par Ézéchiel et par la législation sacerdotale, et qui fut organisée, principalement par Esdras sous la forme d'un état sacerdotal. Du mosaïsme des prophètes est sorti le judaïsme [1] »

M. l'abbé de Broglie, étudiant les théories de M. Wellhausen, qui sont, au fond, les mêmes que celles de M. Tiele, en a parfaitement fait ressortir la fausseté et l'inconséquence. « Examinons, dit-il, la nouvelle histoire d'Israël résumée dans cette formule : les prophètes sont les auteurs de la religion d'Israël, la loi est postérieure aux prophètes. En quoi consiste-t-elle?

» Elle suppose qu'il n'y avait pas de loi religieuse avant les prophètes. Dès lors, n'ayant pas de loi, le peuple d'Israël devait suivre la coutume des peuples voisins ; il devait être païen... En ce pays païen naissent subitement, on ne sait pourquoi, des prophètes professant le monothéisme le plus pur et le plus élevé. Chose plus étrange,

1. Tiele, *Manuel de l'histoire des religions,* n° 57, p. 90.

ces prophètes, parlant au nom d i Dieu unique Jéhovah, et le déclarant créateur du monde, sont écoutés par ce peuple païen, et révérés par lui comme s'ils étaient investis d'une autorité divine. L'enseignement de ces prophètes a d'ailleurs un caractère très évident, il est dogmatique et moral; il n'est nullement liturgique; ce sont les dispositions du cœur, ce ne sont pas les cérémonies qu'ils déclarent agréables au Très Haut. Cela résulte de leurs écrits authentiques et n'est d'ailleurs pas contesté par les écrivains de l'école que nous conbattons. Or, voici qu'au temps d'Ézéchias un nouveau prodige se manifeste. Du sein de ce fond primitif de religion païenne auquel est superposé l'enseignement moral et non liturgique des prophètes, voici que naît une forme de culte nouvelle, un monothéisme liturgique très étroit, caractérisé par l'absence totale d'images et l'unité de sanctuaire.

» Ce système consiste donc en une double génération spontanée, génération de prophètes monothéistes au milieu d'un peuple païen, génération de liturgistes sortant d'une école prophétique dans l'enseignement de laquelle la liturgie ne joue aucun rôle.

» Que l'on compare cette histoire nouvellement inventée en Allemagne avec notre vieille histoire d'Israël, avec celle qui admet que la croyance monothéiste et la liturgie exclusive des images proviennent toutes deux de Moïse, que les prophètes et les prêtres de la race d'Aaron forment deux séries de représentants de la même doctrine, de la même croyance à un Dieu unique et que c'est l'action réunie de ces deux courants, séparés en partie pendant le schisme, qui a produit la réforme religieuse d'Ézéchias, et je ne doute pas que tout homme de bon sens et de bonne foi ne prononce que la vraisemblance

est du côté de l'ancienne histoire, c'est-à-dire du même côté que la tradition et les monuments écrits.

» Que reste-t-il donc en faveur de l'opinion contraire? Il ne reste qu'une seule chose : l'autorité d'un certain nombre de savants allemands modernes. Mais, à nos yeux, cette autorité est nulle dans le cas présent, d'abord parce que la question du rapport d'antériorité entre la loi de Moïse et les prophètes touche à des faits si grands et si évidents qu'elle est du ressort du bon sens beaucoup plus que de l'érudition de détail, et, en second lieu, parce que, sur le terrain biblique, les critiques rationalistes sont peu dignes de foi, le contact des faits surnaturels leur faisant prendre une espèce de vertige qui se traduit par des hypothèses déraisonnables, que jamais ils n'inventeraient s'il s'agissait d'une histoire profane[1] »

1. L'abbé de Broglie, *L'Unité du sanctuaire dans la religion d'Israël et la date du Pentateuque*, publié dans les *Annales de philosophie chrétienne*, novembre 1880, p. 101-103, contre un article résumant les idées de M. Wellhausen, dans le 1er numéro de la *Revue de l'histoire des religions*, 1880.

CHAPITRE VI.

LES SACRIFICES HUMAINS.

Nous lisons dans l'*Histoire de l'antiquité* de M. Max Duncker : « Nous savons que Jéhovah était invoqué sur les hauteurs et sur les montagnes, qu'il se manifestait par le tonnerre, par les éclairs et par les tremblements de terre, qu'il apparaissait lui-même dans des nuages enflammés et dans le feu, qu'il était un Dieu jaloux et terrible dont la vue faisait mourir. Antipathique à la génération, tout ce qui sort en premier lieu du sein de la mère lui appartenait, selon une conception antique : les premiers fruits, les premiers-nés des animaux et de la femme, » (ou dans la langue de M. Soury, le *petit de l'homme* [1] comme le petit de l'animal). « Ce droit de Dieu, la substitution des lévites à la place des premiers-nés, l'histoire du sacrifice d'Isaac... prouvent indubitablement qu'il y a eu autrefois chez les Hébreux des sacrifices humains... Jephté voue sa fille et la sacrifie... Samuel met Agag en pièces devant Jéhovah à Guilgal. Les Gabaonites disent : « Qu'on nous donne sept des » enfants (de Saül), afin que nous les pendions devant » Jéhovah à Gibea... Et ils les pendirent sur la montagne » devant Jéhovah. » Jéhovah n'ordonne point, il est vrai, des sacrifices humains semblables à ceux des tribus de même race, les Ammonites et les Moabites ou à ceux des

1. *Revue des Deux-Mondes*, p. 585; *Études historiques*, p. 50.

Chananéens, mais il prescrit de racheter le premier-né par un sacrifice. La circoncision devait être aussi, ce semble, la représentation d'un sacrifice sanglant destiné à payer la rançon de la vie de chaque enfant mâle[1] »

Ces paroles résument tout ce qu'on peut alléguer pour montrer que « rien n'est mieux établi que l'existence des sacrifices (humains) en l'honneur de Jéhovah, et cela jusqu'au temps de Josias, peut-être même jusqu'au retour de la captivité de Babylone[2]. » Nous les avons traduites et citées, parce que M. Soury semble n'avoir fait que les développer et qu'elles nous dispensent de rapporter sa longue amplification. Le critique de la *Revue des Deux-Mondes* n'a oublié qu'une chose, dont M. Duncker a l'impartialité de se souvenir et de tenir compte, pour atténuer la portée de ses premières affirmations, c'est la loi du Lévitique qui défend *sous peine de mort* d'offrir des sacrifices humains[3].

Qu'il y ait eu des Israélites assez dénaturés ou assez impies pour immoler leurs enfants à Moloch, l'Écriture nous l'atteste. Les sacrifices humains étaient un des plus grands crimes des races chananéennes, l'un de ceux à cause desquels Dieu les voue à l'extermination[4] Tous les Israélites ne surent pas échapper à la contagion de ce mauvais exemple ; plusieurs se rendirent ainsi coupables d'un double crime contre la nature et contre la volonté expresse de Dieu, mais ce n'est point à Jéhovah qu'ils offrirent ces monstrueux sacrifices et ce n'est pas à la

1. *Geschichte des Alterthums*, 3te Aufl., Berlin, 1863, t. I, p. 277-278.

2. M. J. Soury, *Revue des Deux-Mondes*, p. 585; *Études historiques*, p. 50.

3. Lévit., xx, 25; xviii, 21. Voir aussi Deut., xii, 31; xviii, 10.

4. Deut., xviii, 10, 12.

religion du peuple de Dieu qu'il faut les imputer. L'histoire sainte ne nous offre qu'un exemple où Jéhovah demande l'homme comme victime, c'est lorsqu'il veut *tenter* Abraham, et éprouver son obéissance et sa foi. Cette expression de *tentation* (*nissâh*) employée par le texte sacré [1] suffit à elle seule pour montrer ce que l'auteur de la Genèse pensait des sacrifices humains. La suite du récit fait bien voir également que cette coutume barbare était condamnée de Dieu. L'oblation d'Isaac n'est pas un sacrifice humain, puisqu'il n'y a pas eu d'homme immolé et que le ciel même s'est opposé à cette immolation ; elle est une épreuve pour Abraham et, pour sa postérité, un enseignement, qui du temps de Moïse deviendra une loi formelle, interdisant d'honorer par le sang humain, non pas Jéhovah, car le législateur ne suppose pas qu'une telle pensée puisse entrer dans l'esprit de son peuple, mais Moloch, un dieu étranger. Les expressions mêmes dont se sert le Deutéronome montrent que les Israélites considéraient les sacrifices humains, non comme un usage national, mais comme un usage étranger. L'Écriture ne pourrait alléguer ce crime comme le motif de la réprobation de ces peuples, chassés au profit des Israélites, si ceux-ci avaient été coupables des mêmes forfaits [2].

L'immolation de la fille de Jephté par son père, est un acte isolé, le seul de ce genre dont il soit question dans la sainte Écriture [3]. Il est condamnable et condamné. « *In vovendo fuit stultus*, dit saint Jérôme, cité

1. Gen., XXII, 1.

2. Deut., XII, 31. Cf. Lev., XX, 2. « Quiconque des enfants d'Israël, *ou des étrangers* qui demeurent en Israël consacrera ses enfants à *Moloch*, sera puni de mort. »

3. Nous aurons à nous occuper, partie II, livre II, chapitre VIII, de l'immolation de la fille de Jephté.

et approuvé par saint Thomas, *quia discretionem non habuit, et in reddendo impius* [1] » Il n'est pas plus imputable à la religion d'Israël que les crimes commis depuis le Christianisme, sous prétexte de religion, par des gens trompés ou fanatiques. Serait-il légitime de prétendre que le catholicisme fait assassiner les rois, parce que Jacques Clément a poignardé l'infortuné Henri III ?

Samuel n'immola pas Agag *à* Jéhovah, mais *devant* Jéhovah, selon l'expression du texte hébreu, qui marque par là que Dieu, au regard de qui rien n'échappe, fut le témoin de cette exécution [2]. Il suffit de lire le chapitre xv du premier livre de Samuel, pour se convaincre que la mort d'Agag fut une mesure politique, non un sacrifice religieux. Samuel avait ordonné à Saül de faire aux Amalécites une guerre d'extermination et de n'épargner la vie de personne. Le roi d'Israël fit passer, en effet, au fil de l'épée tout le peuple vaincu, mais, poussé par un sentiment d'avarice, il réserva comme butin ce qu'il y avait de meilleur dans les troupeaux, les meubles et les vêtements, et conserva le chef des ennemis. Cette conduite déplut tellement au Seigneur qu'il répudia Saül. Ce fut pour réparer la désobéissance de ce prince que le prophète mit à mort le roi des Amalécites. Un homme peu au courant des usages des Hébreux peut seul imaginer qu'un idolâtre ait été considéré comme une victime digne d'être offerte à Jéhovah, puisque la loi défendait sévèrement d'offrir uue victime qui n'aurait pas été pure et sans défaut. Les Chananéens eux-mêmes étaient si pé-

1. S. Thomas, *Summa theolog.*, 2da 2dæ, quest. 88, art. 2, ad 2um.

2. I Sam. (Reg.), xv, 33, לפני יהוה, *lifnê Yehovah*, « sub oculis Dei, dit Gesenius, *Thesaurus*, t. I, p. 579), id est Jova præsente et teste. »

nétrés de l'idée qu'une victime innocente pouvait seule être agréable à la divinité, qu'ils choisissaient des enfants comme hosties dans leurs sacrifices barbares.

Ce n'est point par religion, c'est par vengeance que les Gabaonites firent périr sept membres de la famille de Saül, considérés par eux comme responsables de la conduite injuste de ce roi à leur égard. Il faut être bien à court d'arguments pour transformer des hommes criminels ou considérés comme tels en victimes religieuses, un supplice en sacrifice et une potence en autel.

Mais, demande M. Soury, « qu'est-ce que la consécration des premiers-nés à Jahveh? Qu'est-ce surtout que la circoncision, sinon une transformation de ces sacrifices (humains), amenée fatalement par l'adoucissement des mœurs [1] ? »

La circoncision, antérieure au sacrifice de la fille de Jephté, antérieure même au sacrifice d'Isaac, qui ne fut conduit au mont Moriah pour y être immolé, que plusieurs années après avoir été circoncis, ne peut en aucune façon, être une transformation des sacrifices humains. L'Écriture nous apprend ce qu'elle est en nous racontant son institution : « Tout mâle parmi vous sera circoncis, dit Dieu à Abraham,... et ce sera un signe de l'alliance qui existe entre moi et vous [2]. »

La consécration des premiers-nés au Seigneur n'est pas davantage un souvenir des sacrifices humains : « Tu rachèteras le premier-né de tes enfants, dit la loi de Moïse. Et quand ton fils t'interrogera un jour en disant : Pourquoi cela ? tu lui répondras : Parce que Jéhovah nous a fait sortir de l'Égypte, de la maison de la servi-

1. *Revue des Deux-Mondes*, p. 587; *Études historiques*, p. 52-53.
2. Gen., XVII, 10-11. Voir tome I, p. 419.

tude, par la force de son bras. Car, lorsque le Pharaon s'endurcit et refusa de nous laisser partir, il arriva que Jéhovah tua tous les premiers-nés de la terre d'Égypte, depuis le premier-né de l'homme jusqu'au premier-né de la bête ; c'est pourquoi je sacrifie à Jéhovah tous les animaux mâles qui naissent les premiers, et que je rachète tous les premiers-nés de nos enfants [1]

M. Soury se flatte d'avoir découvert dans Isaïe une preuve nouvelle de l'existence chimérique des sacrifices humains en l'honneur de Jéhovah. S'il n'a pas spéculé sur l'ignorance générale des langues sémitiques en France, il nous a donné un rare exemple de la légèreté avec laquelle ce critique, qui affecte tant de rigueur et de sévérité, se permet de traiter le texte sacré. « Pendant toute la durée de la monarchie, dit-il, des sacrifices (humains) ont eu lieu dans les royaumes d'Israël et de Juda, surtout dans la vallée de Ben-Hinnôm, près de Jérusalem, au sud de la montagne de Sion. Là se trouvait le fameux Tophet, sorte de pyrée ou foyer sacré, entretenu par des prêtres. Voici quelques paroles d'Isaïe, auxquelles on n'a peut-être pas accordé toute l'attention qu'elles méritent, car elles me semblent ne laisser aucun doute sur la nature du Tophet : « Oui, depuis hier (longtemps) Tophet est préparé, il est préparé pour Moloch, il est » profond et large. Son bûcher a du feu et du bois en » quantité. *L'haleine de Jahveh brûle comme un torrent de* » *soufre* [2] » C'est dans ce bûcher que les Hébreux jetaient leurs premiers-nés. Jahveh, la flamme du sacrifice, dévorait ces offrandes [3] »

1. Exod., XIII, 13-15.
2. Is., XXX, 33.
3. *Revue des Deux-Mondes*, p. 586; M. Soury a supprimé ce passage dans ses *Études historiques*, cf. p. 51.

Il est difficile d'accumuler plus de contre-sens en si peu de mots. Premier contre-sens : le mot Tophet, employé par Isaïe, ne désigne pas cette partie de la vallée de Ben-Hinnom appelée Tophet; c'est une expression figurée pour désigner un lieu où l'on brûle les cadavres. Tel est le sens que M. Fürst donne à ce mot, dans sa *Concordance hébraïque* et dans son *Dictionnaire* [1]; tel est le sens que lui donnent, sans exception, tous les meilleurs hébraïsants de l'Allemagne.

Second contre-sens : il n'est pas question dans Isaïe, de Moloch, mais du roi d'Assyrie, ce qui est fort différent. Tous les interprètes modernes sont d'accord là-dessus. M. Soury a changé le texte massorétique de la Bible, qui porte non pas Molek (Moloch,) ce qui dans ce passage n'aurait aucun sens, mais Mĕlek, le roi (d'Assyrie), Sennachérib.

Troisième contre-sens : « l'haleine de Jĕhovah, brûle comme un torrent de soufre, » traduit M. Soury, qui pour faire ressortir toute l'importance de ce membre de phrase l'a fait imprimer en italiques. — Le texte porte : « Le souffle de Jéhovah, comme un torrent de soufre, l'allume (ce bûcher). » Notre traducteur a donné au verbe (*bâ'ar*) le sens de brûler, tandis qu'il signifie ici allumer, embraser, et il a oublié ou omis le complément du verbe (*bâh*), c'est-à-dire, le pronom, remplaçant le bûcher, qui empêche de donner à la phrase le sens qui lui est attribué.

Enfin, indépendamment de ces contre-sens de détail, le passage tout entier n'est qu'un contre-sens, car le prophète ne parle aucunement des sacrifices humains

1. J. Fürst, *Concordantia Librorum Veteris Testamenti*, p. 1222; *Hebraïsches Handwörterbuch*, t. II, p. 541.

mais de la combustion des cadavres. Une des règles les plus élémentaires, les plus simples et les plus incontestables de la critique, c'est de déterminer le sens des phrases par le contexte ou par les antécédents et les conséquents. Or, notre critique, ici comme en plusieurs autres endroits, a complétement oublié cette règle. Sans cela, il ne serait point tombé dans ces énormes bévues, car il est impossible de donner deux explications différentes à ce chapitre xxx d'Isaïe. Le prophète y blâme les Juifs qui mettent leur confiance dans l'Égypte et qui comptent sur elle pour les défendre contre les Assyriens. Ce ne sont point les hommes, c'est Jéhovah lui-même qui les délivrera de ces ennemis : « Assur tremblera à la voix de Jéhovah, il sera frappé par la verge (de Dieu)... Déjà un lieu est tout prêt pour brûler (les cadavres des soldats assyriens); il est préparé même pour le roi (Sennachérib); le bûcher est profond et large, il a du feu et du bois en quantité; c'est le souffle de Jéhovah qui l'allume comme un torrent de soufre. »

Tout ce que nous venons d'avancer ici contre M. Soury est soutenu unanimement par tous les exégètes de l'Almagne, soit chrétiens, soit rationalistes, et, pour ne citer ici que les plus renommés, par Gesenius, Knobel, Hitzig, Ewald, M. Delitzsch [1]

1. Gesenius, *Der Prophet Jesaia*, t. I, p. 880; t. II, p. 74; Knobel, *Jesaia*, dans le Manuel exégétique rationaliste de Hirzel, 2e édition, p. 230; Hitzig, *Der Prophet Jesaia*, p. 337; Ewald, *Die Propheten der alten Bundes*, 1867-1868, 2e édit., t. I, p. 437 et 441. Ces quatre exégètes sont les quatre rationalistes les plus célèbres qui aient commenté Isaïe. Parmi les protestants orthodoxes, voir Delitzsch, *Commentar über den Prophet Jesaia*, 2e édit., 1869, p. 344-345. On peut voir pour les commentateurs catholiques Schegg, *Der Prophet Jesaia*, t. I, p. 316.

CHAPITRE VII.

LES QEDESCHIM.

Ce n'était pas assez d'avoir accusé la religion de Jéhovah de s'être souillée par des sacrifices humains : il fallait lui jeter à la face une accusation plus ignominieuse et plus odieuse encore, et lui reprocher d'avoir fait de la prostitution et de l'infamie, dans ce qu'elle a de plus hideux et de plus révoltant, un rite de son culte. La plume tremble dans les mains, lorsqu'on est forcé de transcrire de tels blasphèmes, mais il le faut pour venger l'honneur de notre Dieu, qui nous est plus cher, s'il est possible, que l'honneur de nos sœurs et de nos mères, et pour démasquer ces insulteurs qui, sous un faux prétexte de science, accumulent les plus incroyables mensonges.

« Après les sacrifices humains, nous dit-on, la prostitution sacrée est ce qui caractérise *essentiellement* la religion primitive des Beni-Israël [1]... Les prostitués étaient des deux sexes. Les hommes étaient appelés *qedeschim*, les femmes *qedeschot*, c'est-à-dire, « saints, voués, con» sacrés. » Le Deutéronome atteste que les uns et les autres apportaient au trésor du temple de Jahveh le produit de leur prostitution. Voilà ce qui payait en partie les frais du culte à Jérusalem, comme à Byblos..., à Paphos [2]. »

1. *Revue des Deux-Mondes*, p. 599; *Études historiques*, p. 74.

2. *Revue des Deux-Mondes*, p. 601; *Études historiques*, p. 78. Nous ne pouvons reproduire ici les détails donnés par M. Soury.

Voilà donc le Dieu qui avait englouti Sodome, pour la punir de ses vices contre nature, honoré par ses adorateurs au moyen des crimes mêmes qui se commettaient à Sodome! On nous affirme que c'est là le caractère *essentiel* de la religion *primitive* d'Israël, et l'on nous en apporte pour preuve le témoignage d'un livre qu'on prétend avoir été écrit seulement sous le règne de Josias, c'est-à-dire, environ mille ans après Moïse, et qui dit tout le contraire de ce qu'on lui attribue. J'ouvre, en effet, le Deutéronome, XXIII, 17-18, et j'y lis : « Qu'il n'y ait point de prostituée entre les filles d'Israël, et qu'entre les fils d'Israël il n'y en ait aucun qui se prostitue à l'infamie. Tu n'apporteras point dans la maison de Jéhovah, ton Élohim, le salaire d'une prostituée, ni le prix d'un chien, pour quelque vœu que ce puisse être, car ces deux choses sont en abomination à Jéhovah, ton Élohim. » Et voilà ce qui prouve que les qedeschim et les qedeschot apportaient au trésor du temple de Jahveh le produit de leur prostitution, *qu'on l'y acceptait et que c'était à l'aide de ces offrandes qu'on payait en partie les frais du culte à Jérusalem*, comme dans le temple de Vénus à Paphos. M. Soury procède ici comme un historien qui, pour peindre les mœurs et les coutumes des Français, irait fouiller le Code pénal et leur attribuerait tous les crimes qu'il y trouverait défendus.

Aucune législation n'a été plus sévère que la législation mosaïque contre la prostitution. Tandis que nos lois modernes la tolèrent, la loi de Moïse l'interdisait absolument aux filles des Hébreux et, sinon par la lettre au moins par son esprit (de l'aveu de tous), aux étrangères comme aux indigènes; elle poussait la sévérité jusqu'à condamner au feu la fille du prêtre qui violait

les règles de la pudeur [1] Que ces prescriptions sévères n'aient pas été toujours observées, ce qui se passe parmi nous ne nous permet guère d'en être surpris. Il y eut une époque où le temple de Dieu fut profané par le triomphe passager de l'idolâtrie qui amena des qedeschim dans les maisons contiguës au temple de Jérusalem. Josias démolit leurs demeures. Nous connaissons ces époques néfastes. Nos pères ont vu une infâme courtisane sur l'autel de Notre-Dame de Paris, et plusieurs d'entre nous ont entendu, il n'y a pas longtemps encore, proférer les plus horribles blasphèmes dans les chaires des principales églises de la capitale. Mais ces profanations ne déshonorent que leurs auteurs. La religion de Jéhovah ne fut pas plus atteinte par les impuretés des qedeschim que le Christianisme ne l'a été par les saturnales de la Commune.

M. Soury, pour donner quelque crédit à ses affirmations plus qu'aventureuses, nous assure que « jamais race humaine n'eut un tempérament plus voluptueux, » et il le prouve par le témoignage de Tacite : *projectissima ad libidinem gens,* et par un tableau de la Juive, imitant ceux des auteurs les plus décriés, et dont la crudité ne fait pas honneur à celui qui l'a écrit. Cette peinture, où l'on fait de l'almée orientale le type de toutes les femmes israélites, est aussi fausse qu'indécente. Si les lois de Moïse ne réussirent pas à empêcher toute faute contre les mœurs, elles firent du moins que le peuple hébreu fut celui de toutes les populations asiatiques qui sut le mieux éviter la corruption. La plupart des historiens admettent même que les courtisanes de Palestine n'étaient pas originaires du pays et plusieurs en voient

1. Lev., XIX, 29 ; Deut., XXIII, 19 ; Lév., XXI, 19.

la preuve dans le nom de *nokriah*, l'*étrangère*, qui leur est souvent donné [1] Mais, quoi qu'il en soit, le Juif et la Juive eussent-ils été tels que nous les représente leur critique, s'ensuivrait-il qu'ils ont fait de la satisfaction de leurs passions un acte religieux en l'honneur de Jéhovah? Nous savons que les enfants d'Israël n'ont pas toujours su maîtriser leur cœur, nous savons que dans le désert un grand nombre ne sut pas résister aux séductions du culte de Béelphégor, mais nous savons aussi que Moïse, pour effrayer tous ceux qui pourraient être tentés de les imiter plus tard, fit impitoyablement mettre à mort les coupables. Or, une religion n'est responsable que de ce qu'elle autorise : la religion primitive d'Israël, au lieu d'approuver la prostitution, la condamne formellement et sévèrement.

Nous avons vu de quelle manière étrange M. Soury transforme la défense de la loi en preuve de sa thèse. Les autres arguments qu'il apporte ne font pas un moindre honneur à son habileté. « C'était généralement, dit-il, sur les « hauts-lieux, » où l'on offrait des sacrifices, *à côté de la tête* de Baal ou *de Jahveh* et du symbole d'Aschéra, que se dressaient les tentes des prostituées sacrées [2] » Erreur : aucun des textes auxquels l'auteur nous renvoie comme preuves, aucun texte de la Bible ne dit que les tentes des prostituées étaient dressées auprès *de la tête de Jahveh*, ni en l'honneur de Jahveh.

Le critique continue : « La Bible désigne la fête des prostitutions sacrées sous le nom de Soucoth Benoth,

1. Voir Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 2e édit., t. I, p. 612; 3e édit., t. I, p. 917.

2. « Is., LVII, 7 et suiv.; II Reg., XVII, 30; XXIII, 7; Ézéch. XXIII, 14; Hos., IV, 13. » — *Revue des Deux-Mondes*, p. 599-600; *Études historiques*, p. 76.

« les tentes des filles. » Il s'agit de la fête des Sacées. L'opinion de Movers, qui compare ce nom à celui d'une des grandes solennités de l'année juive, la fête des Tentes ou des Tabernacles, a aujourd'hui prévalu dans la science... Ajoutons qu'il y avait en Palestine une ville dont le nom vient sûrement de *soucoth*, « tentes [1] » M. Soury a espéré sans doute que personne ne discuterait cette argumentation, autrement il n'aurait jamais osé l'écrire. Que le lecteur lise et pèse attentivement les phrases et les mots que nous venons de citer, car chaque expression y est soigneusement choisie et tout y est calculé.

Le sens général qui se dégage incontestablement de cet alinéa est celui-ci : Il existait une fête juive des prostitutions sacrées que la Bible appelle *Soucoth Benoth*, cette fête n'est pas autre que la fête des Tabernacles.

1. « Voyez F. Lenormant, *Lettres assyriologiques*. I, 80. » — *Revue des Deux-Mondes*, p. 600. M. J. Soury a reconnu son erreur et retranché ce passage dans ses *Études historiques*. Voir p. 76. Il a même reconnu explicitement ailleurs la fausseté de son assimilation : « Quant à ces fêtes ou sacées que l'on assimilait naguère encore avec certains rites des cultes asiatiques transportés à Samarie par les colons du roi d'Assyrie, je dois dire qu'une autre interprétation a prévalu dans la science. C'est évidemment de Sakkut, surnom de Moloch-Adar, et non de « tentes » que parle le prophète Amos (v, 26). De même, le passage II Rois, xvii, 30, que l'on traduit d'ordinaire par « tentes des filles, » doit sans doute être lu, avec Schrader, *Zarpanit*. » J. Soury, *Revue des Sciences historiques*, *République française*, 2 février 1877. Il dit du reste, *ibid.* : « Ces fêtes étaient plus grossières dans les rudes pays du Nord que dans la vallée de l'Hermos. Chaque sanctuaire entretenait, comme le temple de Jérusalem, des foules de kedeschim et de kedeschoth, sorte de prêtres et de prêtresses, voués tout entiers aux mystères des tentes et des cellules du saint lieu. »

L'opinion de Movers, qui assimile cette fête juive des Tabernacles, à la fête des Sacées, a aujourd'hui prévalu dans la science. Nous trouvons dans la Géographie de la Palestine une ville qui doit sûrement son nom à cette fête des prostitutions sacrées, car son nom vient de Soucoth, et M. Fr. Lènormant, à qui l'on renvoie, doit être de cet avis.

Nous allons maintenant reprendre ces phrases une à une, pour en donner le sens vrai et historique. « La Bible désigne la fête (babylonienne) des prostitutions sacrées (célébrée dans la Samarie par les Babyloniens transportés dans ce pays, par les Juifs), sous le nom de *Soucoth Benoth*. Il s'agit de la fête (babylonienne) des Sacées. L'opinion de Movers, qui compare ce nom (des Sacées, quant au mot seulement, non quant à l'institution), à celui d'une des grandes solennités de l'année juive, la fête des Tentes ou des Tabernacles, (cette opinion, dis-je, qui fait venir *Sacées* de *Soucoth*) a aujourd'hui prévalu dans la science [1] Ajoutons qu'il y avait en Palestine une ville dont le nom vient sûrement de *soucoth*, « tentes. » Sûrement en effet. Non seulement il y avait en Palestine une ville dont le nom venait de *sou-*

1. Voici la phrase même de Movers : « Lucian nennt der Gründer des Heiligthums zu Hierapolis... bald Bacchus, bald Deukalion τὸν Σκύθεα. Sollte hier nicht vielleicht Σικύτης oder סכות SKVT verwechselt sein, wie auch sonst da Sakäenfest, חג הסכות, HG HSKVT, *ein skythisches* Fest genannt wird? » *Die Phönizier*, t. I, p. 596-597, note. On pourrait croire que M. Soury a mal compris, en parlant de Movers, la phrase de M. F. Lenormant qu'il a copiée ici, et qu'il n'avait pas vu l'auteur original, mais cette explication peut difficilement s'admettre, parce que les critiques sérieux remontent toujours aux sources, et que dans ce qu'il dit du symbole d'Aschera, p. 598 de son article, il me semble avoir traduit littéralement Movers.

coth, mais son nom était Soucoth. Il n'est pas même besoin de l'autorité des *Lettres assyriologiques* de M. Lenormant pour nous forcer à l'admettre, car il en est fait mention dans la Genèse, dans Josué, dans les Juges, dans les Rois et dans les Psaumes, ce que M. Soury semble ignorer. Ajoutons que ce nom de Soucoth ou Soccoth, pas plus que les *Lettres assyriologiques* qui, à l'endroit cité, nous parlent des Scythes, n'a absolument rien à faire avec les prostitutions sacrées. La Genèse ne se contente pas de nous mentionner Soccoth, elle nous apprend l'origine de son nom : « Jacob s'en alla à Soucoth : il y bâtiṭ une maison pour lui et des *soucoṭ* « tentes » pour ses troupeaux, et c'est pour cela qu'il donna à ce lieu le nom de *Soucoṭ*[1] »

Qu'on nous permette une dernière citation et nous en aurons fini avec M. Soury : le lecteur pourra se prononcer en pleine connaissance de cause sur le caractère de son travail. Les deux premières phrases de l'alinéa dont nous venons de fixer le sens sont empruntées au *Commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose* de M. Lenormant, seulement elles sont citées d'une manière incomplète, et ce qui est omis par M. Soury est précisément ce qui leur donne un sens tout contraire à la vérité. « La Bible, dit M. Lenormant, désigne la fête des prostitutions sacrées, *apportées de Babylone à Samarie par les colons qui remplacèrent les Israélites*, sous le nom de *Soucoth Benoth*, « les tentes des filles... » Reste l'opinion de Movers, qui nous paraît encore la meilleure, et à laquelle nous nous rangerons désormais. L'illustre historien des Phéniciens compare le nom des Σακαῖα à celui d'une des grandes fêtes de l'année juive, appelée

1. Gen., xxxiii, 17.

HG HSKOVT, la fête des Tentes, ou, comme on a pris l'habitude de dire dans nos histoires saintes, la fête des Tabernacles. *La fête des Tentes dans la Loi de Moïse était une fête consacrée au vrai Dieu pour le remercier du bienfait des récoltes*[1] » Les omissions de M. Soury dans les emprunts qu'il a faits à M. Lenormant sont volontaires. Nous laissons au lecteur le soin de juger de l'intention qui les a inspirées.

Concluons. La véritable religion primitive d'Israël, sa religion dans tous les temps, c'est le monothéisme. Le culte de Jéhovah n'a été souillé ni par les cruautés chananéennes, ni par les infamies babyloniennes. Pendant plusieurs siècles, le peuple de Dieu a été le gardien et le dépositaire de la croyance à l'unité divine, puis il en a été le missionnaire et l'apôtre. Il a rempli sa mission, non par la puissance de son génie, non en vertu du développement progressif de ses idées ou de ses institutions, mais par la grâce de Dieu, malgré son penchant pour le polythéisme. Toute son histoire porte l'empreinte visible de l'action de la Providence. C'est là la grande leçon qui doit ressortir de tout ce que nous avons dit jusqu'ici.

Abandonnée à elle-même, la race d'Abraham n'aurait pas tardé à s'engloutir dans le gouffre de l'idolâtrie, elle serait aujourd'hui à peine connue de quelques savants de profession qui se demanderaient ce qu'elle a été, comme ils se demandent ce qu'ont été les Sumir, les Accad, les Chétas, les Rotennu et tant d'autres tribus dont on a découvert les noms sur les monuments de

1. F. Lenormant, *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose*, p. 172, 171-172.

l'Égypte et de l'Assyrie. Le Seigneur, qui avait sur le genre humain des desseins de miséricorde, n'a pas voulu qu'il en fût ainsi et a traité son peuple choisi comme un enfant de prédilection. Jamais père n'a élevé un fils avec plus de tendresse, ne l'a entouré de plus de soin et de vigilance. Dieu tire d'abord Abraham de la Mésopotamie pour sauver sa foi. Il le fait vivre, ainsi que son fils Isaac et son petit-fils Jacob, dans la Palestine qui doit être la terre du monothéisme comme Israël doit en être le peuple. Mais les Abrahamides n'y demeurent qu'autant qu'il est nécessaire pour graver profondément, dans la mémoire de leur race future, l'idée que c'est là la Terre Promise, son pays héréditaire, celui qu'elle devra conquérir et posséder un jour. Enclins à l'idolâtrie, encore en petit nombre, vivant au milieu d'un peuple qui parlait la même langue, avait les mêmes coutumes, les descendants d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, obligés de contracter des mariages avec les Chananéennes, ce qu'avaient évité leurs pères, n'auraient pas tardé à s'absorber dans la masse, à éteindre dans leurs cœurs la flamme de la foi et à partager le culte des Chananéens dont ils n'étaient distingués que par la religion. Afin de prévenir ce malheur, dès qu'Israël est suffisamment pénétré de l'idée qu'il doit être un jour maître de la Palestine, Dieu l'en éloigne et il ne l'y ramènera que lorsque la famille de Jacob sera devenue une nation capable d'y vivre seule et en souveraine. En attendant, la Providence la fait émigrer tout entière en Égypte, c'est-à-dire, dans un pays où elle sera obligée de vivre dans l'isolement, parce qu'elle est un objet d'abomination pour les indigènes, qu'elle a pour protecteurs des conquérants abhorrés, qu'elle ne parle point la même langue, n'a point les mêmes mœurs ni les mêmes coutumes. Là, elle n'est

pas exposée à la tentation d'abandonner sa religion propre pour celle de Misraïm : non, elle éprouve pour le culte des divinités égyptiennes toute la répulsion qu'éprouve l'esclave maltraité vis-à-vis d'un maître cruel, l'opprimé vis-à-vis de l'oppresseur. Elle s'attache d'autant plus au Dieu de ses pères qu'elle se sépare par là davantage de ses persécuteurs. Nous voyons bien par l'histoire de sa délivrance que la servitude avait énervé le courage de la postérité des fiers enfants de Jacob, mais nous ne découvrons aucune trace d'opposition aux enseignements de Moïse sur la religion de Jéhovah. Ce n'est qu'après la sortie d'Égypte que l'idolâtrie apparaît dans l'adoration du veau d'or. Jusque-là le gros de la nation avait été fidèle, et les actes de polythéisme, signalés par les prophètes, n'avaient été que des exceptions.

Quand le peuple est prêt à occuper seul le pays de Chanaan, quand une génération nouvelle et virile s'est formée au milieu de l'aridité du désert et de la dure vie qu'on y mène, le peuple du monothéisme prend possession de la Terre Sainte dont il ne sortira plus qu'au moment où il sera appelé à achever sa mission, à l'époque de la captivité de Babylone et de l'établissement du Christianisme.

Le ciel semble avoir créé exprès la Palestine pour y déposer en sûreté le trésor de la révélation primitive. Jetez les yeux sur une carte du monde connu des anciens et vous verrez que la Terre Promise en était géographiquement le centre, le cœur, ou, comme on l'a appelée, *umbilicus terrarum*. Mais étudiez ce pays de plus près et vous remarquerez que, placé en quelque sorte au point d'intersection des trois parties du monde antique, auquel touchaient toutes les grandes routes commerciales qui aboutissaient à la Phénicie, alors l'entrepôt uni-

versel de tous les peuples, il était cependant privé, par la nature et la configuration de son sol, de commerce et d'industrie, et par conséqueut de relations et de vie internationale. Il ne possédait qu'un seul fleuve, non navigable, qui se perd dans la mer Morte et n'a point de débouché. Les côtes accessibles de la Méditerranée, la riche plaine de Séphéla, n'appartinrent que tard aux Hébreux ; ils durent se contenter longtemps de montagnes et de vallées, de ce vaste assemblage de murs de rochers, de ravines profondément déchirées, de cavernes, de cols, de highlands. Isaïe dépeignait très exactement sa patrie en l'appelant une vigne bien fermée. Ce pays était donc plus que tout autre à l'abri de tout contact étranger et Israël y vivait dans l'isolement nécessaire pour sauvegarder de tout mélange impur le dépôt de la tradition.

Mais quand le moment sera venu de semer le grain précieux du monothéisme aux quatre vents du ciel, l'isolement et la séparation cesseront, Israël se portera comme en un clin d'œil de ce centre à tous les points de la circonférence. Il partira par toutes ces grandes voies de communication qui reliaient l'Asie à l'Afrique et à l'Europe en passant par la Syrie. La captivité de Babylone dispersera ses enfants dans toute la terre habitée, et quand Jésus-Christ sera venu, quand il enverra ses Apôtres prêcher partout l'Évangile, les Apôtres trouveront, dans toutes les villes, des Juifs, qui auront préparé déjà les esprits aux doctrines du monothéisme, et une synagogue où ils pourront faire entendre la bonne nouvelle et former le premier noyau des communautés chrétiennes. Voilà l'œuvre de Dieu, non l'œuvre des hommes. Est-il permis d'y méconnaître le doigt de la Providence ?

LIVRE II.

DE LA CROYANCE DES HÉBREUX A L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

CHAPITRE PREMIER.

ÉTAT DE LA QUESTION.

L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres a consacré, en 1873, plusieurs séances à l'examen d'une question qui intéresse tout à la fois la religion, la philosophie et l'histoire, celle de la croyance des Hébreux à l'immortalité de l'âme. M. Joseph Halévy, le savant et intrépide explorateur de l'Yémen, a soulevé le premier la discussion. Dans un mémoire qu'il avait été autorisé à lire devant l'Académie, il avait signalé l'importance de quelques passages d'une inscription d'Eschmounazar, roi de Sidon, qu'il traduisait ainsi : « J'ai été emporté, avant mon temps, au milieu de ceux qui sont séparés du jour; lors de ma grandeur (littéralement, élévation) ; [j'ai été] pieux, fils d'immortalité [1] » Le défunt, dans la bouche duquel sont mises ces paroles, exprime un peu plus loin

1. Nous citons la traduction revue et corrigée, publiée par M. J. Halévy, *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie sémitiques*, 1874, p. 8.

l'espoir que le dieu auquel il adresse sa prière « lui fera voir l'Astoreth des dieux magnifiques [1] » Dans un autre endroit, cette espérance se manifeste de nouveau dans des termes à peu près semblables. « Il me fera habiter avec Astarté les cieux magnifiques. » De ces passages très explicites, M. Halévy avait conclu que les Phéniciens, au VIIe siècle avant notre ère, croyaient à la vie future et il avait pris de là occasion de s'élever contre ceux qui refusent aux Sémites de Palestine, contemporains et voisins des sujets d'Eschmounazar, la connaissance de ce dogme consolant d'une autre existence, qui est le fondement de la religion, de la morale et la vertu [2].

Dans les séances du 28 février et du 7 mars 1873, M. Derenbourg, membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, a attaqué l'interprétation de l'inscription d'Eschmounazar, donnée par son coreligionnaire M. Halévy, et surtout les conclusions que ce dernier en avait tirées en faveur de la foi des Hébreux, leurs communs ancêtres, à l'immortalité de l'âme. Selon lui, l'Ancien Testament a ignoré cette doctrine et les Juifs ne l'ont connue que fort tard, par leur contact avec les étrangers et surtout avec les Grecs. Tous les endroits des Livres Saints qui sont réputés contenir des allusions à la vie future n'en contiennent pas en réalité. Ce n'est qu'en forçant ou en exagérant le sens littéral de ces passages divers qu'on a pu prétendre y découvrir ce qui n'y est point. « Dans les Écritures, il n'existe aucun texte d'où l'on puisse raisonnablement ou certainement tirer l'indication de la croyance chez les Hébreux à l'immor-

1. *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie sémitiques*, 1874, p. 9.

2. Compte rendu de la séance de l'Académie des Inscriptions, dans le *Journal Officiel* du 4 mars 1873, p. 1522. — Cf. la traduction de M. Oppert, dans les *Records of the past*, t. IX, p. 111.

talité de l'âme [1]; » mais la préoccupation, poussée à l'extrême, de faire l'apologie des livres bibliques, a induit en erreur les exégètes et les historiens.

M. Renan, sans aller tout à fait aussi loin que son ami, l'a cependant soutenu et a cherché à le défendre, dans la lutte, contre les réclamations que provoquait cette thèse de la part des autres membres de l'Académie. « Il s'agit de savoir, a-t-il dit, si la doctrine de l'immortalité de l'âme, avec sa conséquence la plus prochaine, qui est la rémunération des actes accomplis pendant la vie terrestre, si cette doctrine existe dans les traités gnomiques du canon des Écritures tels que Job, les Proverbes, certains Psaumes. » M. Renan « a affirmé que la doctrine de l'immortalité (de l'âme) n'existe pas dans les récits qu'il vient de nommer, bien plus, que la philosophie qui en fait le fond est opposée à cette doctrine [2]. »

L'opinion de M. Derenbourg, ainsi appuyée par M. Renan, a fait quelque bruit et causé quelque émotion [3] Mgr Freppel, le vaillant évêque d'Angers, y a répondu par deux notes courtes mais solides [4]. M. Joseph Halévy lui-même, pris directement à parti par le membre de l'Institut, a justifié ses premières assertions dans un second Mémoire que l'Académie lui a permis de lire devant elle [5] Nous aurions attendu de lui, il faut le dire, une réplique plus ferme et plus nette. Il a semblé sa-

1. *Journal Officiel* du 16 avril 1873, p. 2618.

2. *Id.*, *ib.*

3. Cf. *Les anciens Juifs croyaient-ils à l'immortalité de l'âme? Compte rendu de la première session du Congrès des Orientalistes*, 1873, t. III (1876).

4. Elles ont été publiées dans l'*Univers* des 18 et 21 mars 1873. — Mgr Freppel s'était déjà occupé de cette question dans *Les Apologistes*, leçon VIII, p. 156 et suiv.

5. Dans les séances du 9, du 18 et du 25 avril 1873. Voir le

crifier les auteurs de l'Ancien Testament, du moins si l'on s'en rapporte au compte rendu du *Journal Officiel*, pour s'attacher exclusivement à la défense du peuple hébreu. Il « accepte les faits qui servent de point de départ à M. Derenbourg, à savoir que le canon des Écritures évite systématiquement toute allusion à la vie future et aux rémunérations qui accompagnent cette vie; mais il conteste la conclusion qu'on en tire. Les auteurs bibliques représentent, en effet, l'école mosaïque, adversaire obstinée des traditions populaires des Hébreux [1]... On se tromperait gravement si on considérait l'ensemble des idées émises par les auteurs bibliques comme l'expression des opinions et des aspirations nationales des Hébreux. Les idées combattues par l'école de Moïse portent précisément le vrai cachet national; et parmi les rites le plus rigoureusement réprimés par le code mosaïque, les sacrifices aux mânes et l'évocation des morts occupent la première place. Et ces rites impliquent clairement la foi à la persistance de l'âme [2]. »

Il y a sans doute une part de vérité dans ces réflexions de M. J. Halévy, on ne saurait en disconvenir, mais elles ont le tort de présenter la Bible sous un jour faux et de donner à penser que Moïse et les prophètes ont cherché à étouffer, dans le cœur de leurs frères, la croyance à un des dogmes les plus importants de la religion. Si M. Derenbourg se trompe en niant l'existence de la croyance à l'immortalité de l'âme chez les Hébreux, M. J. Halévy se trompe aussi en nous représentant les écrivains sacrés comme des hommes qui ont « combattu » cette croyance.

compte rendu de ce Mémoire dans le *Journal Officiel*, numéro du 16, du 22 et du 29 avril 1873.

1. *Journal Officiel* du 22 avril 1873, p. 2729.
2. *Journal Officiel* du 29 avril 1873, p. 2858.

CHAPITRE II.

CROYANCES DES JUIFS SUR LA VIE FUTURE DEPUIS LA CAPTIVITÉ DE BABYLONE.

Ce n'est pas aujourd'hui la première fois qu'on prétend que les Hébreux ont ignoré la destinée de l'âme. Voltaire écrivait en 1776 : « Tournez-vous de tous les sens, messieurs les Juifs, vous ne trouverez chez vous aucune notion claire, ni de l'enfer, ni de l'immortalité de l'âme [1] » Et en parlant ainsi, Voltaire n'était que l'écho d'un certain nombre d'hérétiques, d'incrédules ou même de chrétiens, détracteurs obstinés des enfants de Jacob, quand ils ne l'étaient pas en même temps des fidèles disciples de Jésus-Christ. Il s'inspirait surtout de Guillaume Warburton, évêque anglican, célèbre par son esprit paradoxal et aventureux, qui, dans sa *Divine légation de Moïse*, soutenait en effet les idées émises naguère par M. Derenbourg.

Depuis Voltaire, ce sont surtout des Juifs, M. Salvador, M. Cahen, qui, imbus de préjugés rationalistes, ont soutenu que les anciens Hébreux n'avaient point l'idée de l'immortalité de l'âme. Ils reconnaissent tous qu'à partir de la captivité de Babylone la doctrine complète de la foi à une autre vie et d'une rémunération après la mort est clairement exprimée dans les livres

1. *Un chrétien contre six Juifs ou Réfutation d'un livre intitulé : Lettres de quelques Juifs portugais, allemands et polonais*, *Œuvres*, t. XLVIII, p. 512. Édition Beuchot.

deutérocanoniques et dans le Talmud, mais c'est l'époque qui a suivi la première ruine de Jérusalem qu'ils assignent comme date à l'implantation de ce dogme dans la théologie juive.

Prenons acte tout d'abord de cet aveu. Il est certain que les Juifs Talmudistes admettaient les récompenses et les peines de l'autre vie, le ciel et l'enfer. Le traité *Sanhédrin* est très explicite, entre autres, sur ce sujet [1] Le célèbre historien Josèphe croyait à l'immortalité de l'âme [2], et il nous affirme que les Pharisiens [3] et les Esséniens [4] y croyaient également. En remontant plus haut, nous trouvons la même doctrine clairement formulée dans les derniers livres de l'Ancien Testament. Les victimes de la persécution d'Antiochus souffrent les supplices de la vie présente, pour échapper à ceux de la vie future [5] et mériter les récompenses éternelles [6] L'auteur du second livre des Machabées nous apprend que les prières des vivants peuvent soulager les âmes des morts dans le purgatoire [7] Le livre de la Sagesse affirme le dogme de l'immortalité de l'âme, des récompenses et des peines, avec la plus grande netteté. La mort, nous dit-il, est le fruit du péché, mais elle n'est pas l'anéantissement. « Les impies ont dit dans l'égarement de leurs pensées : le temps de notre vie est court et fâcheux; l'homme, après la mort, n'a plus rien à attendre; on ne sait personne qui soit revenu de l'Hadès...

1. Voir folios 90 b; 91 a; 92 b; 94 a. etc.
2. *De bello Judaïco*, VIII, 5, dans son discours à ses soldats.
3. *Id.* II, 88, 11.
4. *Antiq. jud.*, XVIII, 1, 3.
5. II Mach., VI, 26.
6. II Mach., VII, 11, 14, 28; XIV, 46.
7. II Mach., XII, 46.

Le temps de notre vie n'est qu'une ombre qui passe, et après la mort il n'y a plus de retour; le sceau est posé et nul n'en revient. Venez donc, jouissons du présent, mettons à profit nos jeunes années. Enivrons-nous des vins les plus délicieux, couvrons-nous de parfums, cueillons la fleur avant qu'elle soit flétrie, couronnons-nous de roses avant qu'elles se fanent, foulons sous nos pieds tous les prés verdoyants et abandonnons-nous à la luxure... Les impies ont eu ces pensées, mais ils se sont trompés, ils ont été aveuglés par leur propre malice. Ils ont ignoré les secrets de Dieu, ils ont cru qu'il n'y avait point de récompense à espérer pour les justes... Mais Dieu a créé l'homme pour l'immortalité (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ), il l'a fait à sa propre image... Les âmes des justes sont dans sa main, le tourment de la mort ne les atteindra pas. Ils ont paru mourir aux yeux des insensés... Mais s'ils ont souffert des tourments devant les hommes, leur espérance est pleine d'immortalité (ἀθανασίας)... Les justes brilleront étincelants comme le feu au milieu des roseaux... Mais les méchants seront punis selon leurs pensées, parce qu'ils ont négligé la justice et qu'ils se sont éloignés du Seigneur... Alors les justes s'élèveront pleins de confiance contre ceux qui les ont accablés d'afflictions... Les méchants, à cette vue, seront saisis de trouble et d'une horrible frayeur; ils seront saisis d'étonnement en voyant tout d'un coup, contre leur attente, les justes sauvés. Ils s'écrieront eux-mêmes en poussant de profonds soupirs : Voilà ceux que nous avons tournés en ridicule!... Insensés que nous étions, leur vie nous paraissait une folie et leur mort honteuse et ils sont maintenant élevés au rang des enfants de Dieu. Nous nous sommes égarés de la voie de la vérité!... Voilà ce que les pécheurs diront dans l'enfer... Mais les justes vivront éternellement, le Seigneur

est leur récompense, le Très-Haut prend lui-même soin d'eux[1] »

Le prophète Daniel résume en quelques mots tout ce que vient de nous dire l'auteur de la Sagesse : « En ce temps-là (à la fin des temps), ce sera un temps de détresse, comme il n'y en a pas eu de semblable depuis qu'il existe des nations sur la terre. En ce temps-là, tous ceux de ton peuple (le peuple juif), qui seront écrits dans le livre [de vie] seront sauvés. Et la multitude de ceux qui dorment dans la poussière de la terre se réveillera, les uns pour la vie éternelle, *ḥayê 'olam*, les autres pour l'opprobre et l'infamie éternelle. Et ceux qui auront été sages brilleront comme les feux du firmament; ceux qui auront appris aux autres à pratiquer la justice seront étincelants comme les astres, pendant toute l'éternité[2]. »

Il est donc clairement établi par ces passages que les Juifs depuis la captivité de Babylone avaient une connaissance très explicite et très précise de la doctrine de la vie future. Cette période de l'histoire sacrée étant mise hors de cause, ainsi que la période évangélique que personne n'a osé attaquer sur ce point, nous devons maintenant examiner ce qu'ont pensé les Hébreux sur l'âme et sa destinée, depuis leur origine jusqu'à l'époque de leur transplantation en Chaldée. C'est ici que commencent les dissentiments parmi les savants et les critiques.

La diversité des opinions sur cette question aussi grave s'explique sans doute par la passion religieuse, qui y est trop souvent intervenue, mais il faut reconnaître cependant qu'elle a aussi une autre cause : le caractère com-

1. Sap., II, III, V.
2. Dan., XII, 1-3.

plexe du problème à résoudre. Si l'on ne pose point nettement l'état de la question, si l'on ne l'étudie pas successivement sous toutes ses faces, il est impossible de s'entendre et d'arriver à des conclusions solides et précises. On n'a pas toujours procédé avec assez de méthode et de rigueur, de là les erreurs accumulées sur ce sujet. Veut-on prouver que les Hébreux ne connaissaient pas l'immortalité de l'âme? On essaie de montrer qu'ils n'avaient pas une idée claire de la résurrection des corps ou de la nature d'une autre vie. Ce sont là pourtant des choses très distinctes, quoique étroitement et logiquement liées entre elles. « Il ne faut pas confondre l'idée de l'immortalité de l'âme, comme l'a justement observé M. Alfred Maury, avec la croyance à la résurrection; cette résurrection, comme on sait, ne suppose pas nécessairement l'immortalité [1] Il ne faudrait pas non plus confondre l'idée de la survivance de l'être humain avec la doctrine de la rémunération ultra-terrestre. M. Lubbock a rapporté des faits nombreux et concluants qui établissent que chez beaucoup de peuplades sauvages, possédant la notion de la survivance, l'idée de la rémunération est absente [2] »

Pour éviter toutes ces ambiguités et ces équivoques dangereuses, nous examinerons successivement quelle idée se faisaient les anciens Hébreux : 1° de la nature de l'âme; 2° de sa durée ou de son immortalité; 3° du še'ôl ou lieu du séjour des âmes; 4° de la rémunération après la mort; 5° de la résurrection des corps.

1. De même qu'on peut très bien avoir l'idée de l'immortalité de l'âme sans connaître la résurrection des corps.

2. *Journal Officiel* du 16 avril 1873, p. 2618.

CHAPITRE III.

NATURE DE L'AME.

On ne rencontre nulle part dans la Bible une exposition didactique de la nature de l'âme, non plus qu'une démonstration en forme de son existence et de sa distinction avec le corps : ces procédés philosophiques, cette analyse subtile dont les Grecs nous ont laissé le précepte et l'exemple, ne sont pas dans le génie oriental, qui ne sait s'exprimer qu'en images et n'a que de l'horreur pour les abstractions. Mais si l'on veut bien se rendre compte des idées cachées sous les métaphores, et, en dépouillant la pensée de ces ornements d'emprunt, contempler la vérité toute nue, il sera facile à quiconque voudra voir, de connaître clairement la psychologie hébraïque et d'en admirer l'exactitude.

Elle est résumée tout entière dans la première page de la Genèse. Dieu forma d'abord, d'après le récit sacré, la partie matérielle de l'homme, son corps, qu'il tira de la poussière de la terre, *'afar min ha'adâmâh*. Ensuite il lui souffla lui-même un souffle de vie, il lui donna l'esprit immatériel, *nišmaṭ-haïm*. L'union de ce corps et de cet esprit, de cet *afar* et de ce *nišmaṭ* forme l'homme, la *něfés ḥayah*, « l'âme vivante, » qui reçoit le nom d'*Adam* ou « homme. » Le corps terrestre, quoique façonné par les mains de Dieu, n'est donc primitivement qu'une statue sans vie; il ne devient l'homme que lorsqu'un nou-

vel élément, le *nĭšma-ḥaïm,* vient s'ajouter au premier, et forme ainsi de ces deux éléments une personne unique. Peut-on désirer une affirmation plus claire de l'existence de l'âme, ainsi que de la distinction et de la différence de nature qui existe entre elle et le corps?

Cependant l'Écriture ajoute un trait qui rend ces vérités encore plus frappantes et plus palpables. L'homme est supérieur à la bête par son corps, œuvre des doigts de Dieu lui-même, mais il lui est surtout supérieur par son âme, parce que, par cette âme, il est fait « à l'image et ressemblance » de Dieu. On a beaucoup admiré, et avec raison, le disciple de Socrate lorsqu'il appelle l'homme une « plante céleste, » et qu'est cependant le langage de Platon comparé à celui de la Genèse, qui nous montre dans nos âmes les images de Dieu? Quelle profondeur dans ce simple mot! L'expression de Moïse n'a et ne peut avoir qu un sens : elle signifie dans notre langue froide et décolorée, mais plus précise : l'homme est composé d'un corps et d'une âme; son corps a été formé de terre, mais son âme a été créée directement par Dieu, et c'est par elle qu'il ressemble à son Créateur; il n'est point son image par son corps, car ce corps lui est commun avec les animaux et, d'ailleurs, Dieu n'a point de corps; il n'est point son image parce qu'il est doué de vie, car la vie lui est commune avec tous les autres êtres vivants, et n'est pas, par conséquent, un signe caractéristique, ou, comme parlent les philosophes, sa différence propre; il est l'image de Dieu par son âme spirituelle, intelligente et libre, qui est son apanage exclusif, qui fait de lui le roi de la création et lui vaut le droit de commander à toute la nature [1]

1. Gen., I, 28.

On a dit tout cela depuis Moïse en termes plus abstraits et, si l'on veut, plus précis, mais on ne l'a dit jamais avec autant de magnificence ni avec plus de vérité : « Encore un coup, dit Bossuet avec l'éclat et l'autorité de son nom et de son langage, encore un coup, Dieu a formé les autres animaux en cette sorte : « que la terre, » que les eaux produisent les plantes et les animaux [1], » et c'est ainsi qu'ils ont reçu l'être et la vie. Mais Dieu, après avoir mis en ses mains toutes-puissantes la boue dont le corps humain a été formé, il n'est pas dit qu'il en ait tiré son âme, mais il est dit « qu'il inspira sur sa face » un souffle de vie, et, c'est ainsi qu'il a été fait une âme » vivante [2] » Dieu fait sortir chaque chose de ses principes : il produit de la terre les herbages et les arbres avec les animaux, qui n'ont d'autre vie qu'une vie terrestre et purement animale : mais l'âme de l'homme est tirée d'un autre principe, qui est Dieu. C'est ce que veut dire ce souffle de vie, que Dieu tire de sa bouche pour animer l'homme : ce qui est fait à la ressemblance de Dieu ne sort point des choses matérielles; et cette image n'est point cachée dans ces bas éléments pour en sortir, comme fait une statue de marbre ou de bois. L'homme a deux principes : selon le corps, il vient de la terre; selon l'âme, il vient de Dieu seul; et c'est pourquoi, dit Salomon, pendant que le corps « retourne à la terre d'où il a été tiré, l'esprit retourne à Dieu qui l'a donné [3]. »

Il y a donc, en résumé, trois moments successifs dans la création de l'homme : Dieu façonne d'abord la sub-

1. Gen., I, 11, 20, 24.
2. Gen., II, 7.
3. Eccl., XII, 7. Bossuet, *Elévations sur les mystères*, 4e semaine, XIe Elév. *Œuvres complètes*, édit. Contant-Laguerre, t. II, p. 198.

stance matérielle, la « poussière, *'afar*, ou « la chair, » *bâśâr*, ce que nous appelons « le corps. » En second lieu, il donne à ce corps « l'esprit » qui l'anime, *niśmaṭ*, son souffle, ce que l'Écriture appelle ailleurs *ruaḥ*, ce que les Grecs nommaient *pneuma* et les Latins *spiritus*. Enfin de l'union de l'esprit et de la matière résulte la personne humaine, la *nĕfeś ḥayah*, « l'âme vivante, » l'être unique mais composé, qui est l'homme, *psychê*, *anima*. L'âme vivante ou l'homme n'est donc pas « l'esprit » seul, pas plus qu'elle n'est le corps seul, c'est le composé de l'un et de l'autre, le *conjunctum*, comme l'appelle S. Thomas, la personnalité, qui, de deux substances différentes, fait une seule individualité. De là l'usage en hébreu comme en arabe de *nefeś* pour le pronom réfléchi « soi [1] » Le sens de ces mots divers, *bâśâr, ruaḥ nĕfeś*, et leurs synonymes, est fidèlement conservé dans tous les livres non seulement de l'Ancien mais aussi du Nouveau Testament [2], dans le texte original comme dans la traduction des Septante et de la Vulgate latine. « Le corps (*bâśâr*) souffre, dit Job, et l'âme (*nefes*) s'afflige [3] » — « Parce que mon âme (*lêb*) se réjouit, mon corps (*bâśâr*) est en assurance, » chante le Psalmiste [4] — Les Proverbes di-

1. I Sam., I, 15 ; Amos, VI, 8. Voir Exod., XXIII, 9, le sens de personne.

2. Cette règle souffre cependant des exceptions, comme tous les termes du langage ; נפש, *nĕfeś* et רוח, *ruaḥ*, s'emploient quelquefois comme synonymes l'un de l'autre (Job, XII, 10), de même que nous employons souvent, en français, âme pour esprit.

3. Job, XIV, 12.

4. Ps. XVI, 9. — Le mot לב, *lêb*, « cœur, » désigne souvent en hébreu le siège de l'intelligence et s'emploie, dans ce sens, comme synonyme de נפש, *nĕfeś*, ou de רוח, *ruaḥ*. — Nous avertissons que les Psaumes sont toujours cités dans ce livre II d'après l'ordre de la Bible hébraïque, qui diffère souvent de celui de la Vulgate.

sent dans le même sens : « La santé des corps (*besârîm*), c'est la tranquillité de l'âme [1] » — Dieu, dit Job à ses amis, « tient en sa main l'âme (*nèfes*) de tous les êtres vivants, et l'esprit (*ruah*) de toute chair humaine (*bâsâr*) [2] » — « L'esprit (*pneuma*) est prompt, dit Notre-Seigneur dans S. Matthieu, mais la chair (*sarx*) est faible [3] » — « Mon âme (*psychê*) glorifie le Seigneur, et mon esprit (*pneuma*) tressaille en Dieu, » chante la Sainte Vierge [4]. — « Que votre esprit (*pneuma*) et votre âme (*psychê*) et votre corps (*sôma*) soient irrépréhensibles à la vue de Notre-Seigneur Jésus-Christ, » écrit S. Paul aux Thessaloniciens [5]

Par une singulière coïncidence, le philosophe de Stagyre parlait comme la Bible dans son *Traité de l'âme;* il distinguait, lui aussi, dans l'homme le corps, l'esprit et l'âme, le *sôma*, le *noûs* et la *psychê*, et il faisait aussi venir l'esprit du dehors [6]

Ainsi la distinction de l'âme et du corps et l'union étroite de ces deux substances, formant une seule personne, sont très clairement m rquées dans la Bible. La

1. Prov., XIV, 30. Voir aussi Ps., XXXIV, 3.

2. Job, XII, 10. Voir aussi Num., XVI, 22. Comparer également Is., X, 18 et XXXI, 3 : « Les Égyptiens ne sont que des hommes et non pas des dieux, et leurs chevaux *ne sont que chair*, בשר (*bâsâr*), *et non pas esprit*, רוח (*ruah*). »

3. Matth., XXVI, 41.

4. Luc, I, 46, 47.

5. I Thess., V, 23. Cf. I Cor., XV, 45, 46, 47 et Heb., IV, 12.

6. Voir le premier chapitre du second livre *De Animâ* : Aristotelis *Opera*, Aureliæ Allobrogum, 1605, t. I, p. 486. — Méliton de Sardes, au second siècle de l'ère chrétienne, avait composé un livre intitulé : Περὶ ψυχῆς καὶ σώματος (καὶ) νοὸς, ce que Rufin traduit : *De animâ et corpore et mente.* Nous n'en connaissons malheureusement que le titre. S. Augustin dit, *De Symbolo : Homo habet tres partes, spiritum, animum et corpus.*

psychologie hébraïque attribue aussi très exactement à la *nĕfĕš* les facultés que nous attribuons nous-mêmes à la personne humaine : La sensibilité, l'intelligence, la volonté. Elle aime [1], elle hait [2]; elle se réjouit [3], elle s'attriste [4]; les sensations de douleur [5], et de plaisir [6], la faim [7], la soif [8], lui sont rapportées aussi bien que les sentiments de la crainte [9] et de l'espérance [10], de la force [11] et de la faiblesse [12], les vices [13] et les vertus [14], les désirs [15] et les dégoûts [16], les bénédictions [17] et les imprécations [18]. C'est elle qui connaît [19] et qui pense [20], qui

1. Gen., xxxiv, 3; I Sam., xviii, 1; Cant., i, 7; Isaï., xlii, 1, etc.
2. Ps. xvii, 9; Isaï., i, 14; xlix, 7.
3. Ps. lxxxvi, 4.
4. Job, xxiv, 12; xxx, 16, 25; Ps. xlii, 6, 12; xliii, 5, etc.
5. Gen., xlii, 21; Num., xxi, 5; Job, x, 1; Ps. lxxxviii, 4.
6. Ézéch., xxv, 6.
7. Prov., x, 3.
8. Prov., xxv, 25.
9. Isaï., xv, 4. Sentiments, dispositions en général, Exod., xxiii, 9. — I Sam., i, 15, *verser son âme, tout ce qu'on a sur le cœur.*
10. Ps. lvii, 2; cxxx, 5.
11. Jud., v, 21.
12. Ps. cvi, 15; cxix, 81; Jer., iv, 31, etc.
13. Prov., xxviii, 25, de l'orgueil; Ézéch., xxxvi, 5, de la haine contre le peuple de Dieu; Lév., iv, 2; v, 15, 17, etc., du péché.
14. Ps. lxxxvi, 4; cxliii, 8, de la piété envers Dieu.
15. Deut., xii, 15; xiv, 26; xviii, 6; Isaï., xxxvi, 8, 9; Ps. xlii, 2; lxxxiv, 3; Mich., vii, 3. Cf. Apoc., xviii, 4, נפש signifie même le *désir*, Prov., xxiii, 2, et la *chose désirée*, Ps., xxxv, 25.
16. Jud., xvi, 16.
17. Gen., xxvii, 4; Ps. ciii, 1, 2, etc.
18. Job, xxxi, 30.
19. Ps. cxxxix, 14; Prov., xix, 2. — Elle parle, Lam., iii, 24 elle entend, Jer., iv, 19, dans le sens de *ego*, désignant la personne, *je* parle, *j*'entends.
20. I Sam., xx, 4, c'est elle qui réfléchit, אשית עצות בנפשי,

se souvient [1] et qui oublie [2]; c'est elle aussi qui veut [3] et qui ne veut pas [4], qui prend des résolutions et les exécute [5]. *'Ărêk nĕfeš* [6] correspond mot pour mot à « longanimité » et *qâṣêr nĕfeš* [7] à « pusillanimité. »

Le *ruaḥ*, désignant « l'esprit, » est naturellement comme la *nĕfeš*, le principe des sentiments et des affections [8], de la volonté [9] et de l'intelligence [10].

La Bible ne nous dit nulle part quelle était l'essence du ruaḥ. On a prétendu que, pour les Israélites, l'âme n'était point spirituelle, parce qu'elle était désignée par des noms qui signifient tous « souffle » ou « vent. » Cet argument, emprunté à l'étymologie, est ici sans valeur. Le langage humain a été obligé de se servir d'images sensibles et matérielles pour exprimer les idées métaphysiques et pour désigner les êtres immatériels : c'est une règle qui ne souffre aucune exception. Or, la plupart des peuples, peut-être par un souvenir confus de la tradition antique et primitive sur l'origine de l'âme, ont regardé le souffle, le vent, comme l'image la plus expressive, la plus propre à peindre à l'imagination et à expri-

Ps. XIII, 2. L'imagination est appelée הלך־נפש, Eccle., VI, 9; concevoir, penser en soi-même se dit : אל-תדמי בנפשך, Esth., IV, 13.—S. Paul appelle l'imagination ἐνθύμησις, Act., XVII, 29.

1. Lament., III, 20; Deut., IV, 9.
2. Ps. CIII, 2.
3. Gen., XXIII, 8; I Chron., XXVIII, 9. Cf. Col., III, 23.
4. Job, VI, 7.
5. Ps. CXIX, 129.
6. Job, VI, 11.
7. Num., XXI, 4.
8. Prov., XXV, 28; XI, 13; XVII, 22; Gen., XXVI, 35; Ps. LI, 12, 19, etc.
9. Exod., XXXV, 21; II Reg., XIX, 7; Isaï., XXXVII, 7.
10. Exod., XXVIII, 3; Deut., XXIV, 9; Isaï., XI, 2.

mer par la parole, l'esprit, cet agent caché et immatériel que nos sens ne peuvent saisir, comme nos yeux ne peuvent voir ce vent invisible dont l'existence ne se manifeste que par les effets [1] « Ame, esprit, » n'ont point primitivement d'autre sens que celui de souffle. En latin, en grec, en sanscrit, les mêmes mots désignent l'âme et le vent, comme en hébreu et en arabe.

Les expressions employées par la Bible indiquent donc plutôt le caractère immatériel du principe pensant, puisqu'elles le désignent par les termes les moins grossiers, les plus subtils, en quelque sorte, qu'elle ait pu découvrir, par des termes identiques à ceux qu'ont employés les philosophes les plus spiritualistes, Platon, S. Augustin, Leibnitz. Nulle part, elle ne dit que l'âme est corporelle. Elle ne dit pas non plus, il est vrai, que l'âme est un pur esprit. Elle ne pouvait pas même le dire, car elle ne possédait aucun mot pour exprimer cette idée. Le Nouveau Testament ne l'a pas dit non plus [2]. Mais tout ce que la Bible pouvait faire, elle l'a fait : elle a insinué la spiritualité de l'âme. Elle nous parle de la nature de l'âme, par rapport à sa simplicité, dans les mêmes termes que de la nature de Dieu. Jamais elle n'a affirmé expressément que Dieu est un pur esprit, mais jamais elle n'a affirmé non plus que Dieu est chair, corps, matière [3] Jusque dans ses plus hardis anthropomorphismes, elle évite ces expressions qui au-

1. Cf. Ps. LXXVIII, 39.
2. Voir cependant Luc, XXIV, 39.
3. Dieu est même mis en opposition avec la chair pour exprimer par là qu'il n'a point de corps : « Je me confie en Dieu et ainsi je ne crains pas, car que peut contre moi la chair, בשר (*bâśâr*)? » Ps. LVI, 5. Voir aussi Jér., XVII, 5. Dans le Nouveau Testament, S. Jean dit avec précision, IV, 24 : πνεῦμα ὁ Θεός.

raient pu faire croire à l'homme que Dieu est un être semblable à lui. Elle a ainsi enseigné l'immatérialité divine, par voie de réticence et de conclusion, autant que le permettait la langue imparfaite et incomplète, au point de vue métaphysique, dans laquelle elle est écrite.

Il en est de même de la notion de la spiritualité de l'âme. L'âme ou le *ruaḥ* est distinct du corps. *Néfeš* se dit des hommes et des bêtes, comme en français « âme,» parce qu'elle n'exclut point le corps et signifie souvent la vie [1], mais elle ne se dit point de Dieu [2] *Ruaḥ*, « l'esprit, » au contraire, se dit en hébreu, comme esprit dans notre langue, de Dieu et de l'homme, et point des bêtes [3]. Il y a donc entre Dieu et le *ruaḥ* quelque analogie de nature qui distingue ce dernier des choses matérielles. Il n'est en effet jamais confondu avec ce composé de poussière qui est le corps, il en est même plusieurs fois soigneusement distingué. L'Ecclésiaste opposait le *ruaḥ* qui remonte à Dieu, son auteur, à l'*'afar* qui retourne dans la terre d'où elle a été tirée [4]. Moïse et Job distinguent également *ruaḥ* de *bâšâr* [5], l'esprit du corps. L'homme, lorsqu'il écoute ses passions charnelles, descend de son rang d'honneur et devient

1. De là l'expression : « dont la נפש, *nëfeš* ou la vie est dans le sang. » Lev., XVII, 14, etc.

2. Amos, VI, 8, נפש est dit de Dieu, mais seulement dans le sens de soi-même, parce que l'usage avait fait de ce mot le pronom réfléchi en hébreu, comme en arabe. Voir Is., L, 14, נפשי = *ego*, etc.

3. Il ne se dit des animaux que dans un sens différent, celui de souffle respiratoire, de vie, Gen., VII, 22, mais jamais comme principe des actes des bêtes.

4. Eccl., XII, 7.

5. Num , XVI, 22 ; Job, XII, 10.

semblable aux bêtes [1]; pris par son meilleur côté, il n'est qu'un peu inférieur aux anges [2]; il est semblable à Dieu. « Or, en quoi réside surtout cette ressemblance avec l'être infini, incorporel et éternel, avec la puissance, l'intelligence et la bonté divine, demande M. Th.-H. Martin, dans son excellent livre de *La vie future* ?... N'est-ce pas dans l'âme, dans ce « souffle de Dieu [3], » ce « souffle d'intelligence [4], » qui est en nous la « lampe du Seigneur [5], » suivant les expressions de la Bible, dans l'âme, qui est douée de raison, tandis que les animaux en sont privés, suivant la remarque du Psalmiste [6] ? »

L'union qui existe entre le corps et l'âme de l'homme n'est pas indissoluble : elle se brise par la mort. Les Hébreux considéraient la mort comme la séparation de l'âme et du corps. Les créatures cessent de vivre et redeviennent poussière, quand Dieu leur retire leur âme, *ruham* [7] Ou bien encore, « mourir, » pour les écrivains bibliques, c'est « mettre son âme à nu [8], » ce qui semble indiquer que le corps est pour l'âme comme un vêtement dont la mort le dépouille.

La résurrection s'opère par le retour de l'âme dans le corps qu'elle animait. Pendant que le prophète Élie était

1. Ps. XLIX (Vulg., XLVIII), 13, 21.
2. Ps. VIII, 6.
3. Gen., II, 7.
4. Job, XX, 3; XXXII, 8.
5. Prov., XX, 27.
6. Ps. XXXII (XXXI), 9. — Th.-H. Martin, *La vie future*, 3e édit., p. 78.
7. Ps. CIV, 29.
8. הערה למות נפשו, *Hĕ'ĕrâh lammaveṯ nafśô*, « nudavit per mortem animam suam. » Isaï., LIII, 12. Voir aussi Ps. CXLI, 8. Cf. II Cor., V, 3. Le corps est la maison de l'âme, Job, IV, 19.

à Sarepta, la veuve qui lui donnait l'hospitalité perdit son fils unique. « Et elle dit à Élie ; Homme de Dieu, es-tu venu chez moi pour faire mourir mon fils ? — Et Élie prit l'enfant, et il pria, et il dit : Jéhovah, mon Dieu, que l'âme (*nëfeš*) de cet enfant rentre en lui. — Et Jéhovah entendit la voix d'Élie, et l'âme (*nëfeš*) de l'enfant rentra en lui et il vécut [1] » S. Luc raconte dans les mêmes termes, la résurrection de la fille de Jaïre : à la voix de Jésus, « son âme (*pneuma*) retourna en elle [2]. »

Lorsque, dans sa célèbre vision des ossements arides, Ézéchiel eut prophétisé sur eux une première fois, les corps reprirent leur forme primitive ; rien n'y manquait, nerfs, chair, peau, excepté la vie, parce que « l'âme (*ruaḥ*) n'était pas en eux. » Par ordre de Dieu, il prophétisa une seconde fois. Alors l'âme vint animer ces corps et ils « vécurent de nouveau et ils reçurent le mouvement [3] »

La vie de l'homme est donc le résultat de l'union de l'âme et du corps, et la mort est la rupture de cette union. Le corps, séparé de l'âme, est enseveli dans le sein de la terre, où il redevient poussière [4], mais l'âme, séparée du corps, meurt-elle comme lui ? que devient-elle ?

1. I (III) Reg., XVII, 18-23.
2. Luc, VIII, 55.
3. Ezéch., XXXVII.
4. Gen., III, 19.

CHAPITRE IV

IMMORTALITÉ DE L'AME.

Selon la croyance des Hébreux de tous les temps, l'âme ne meurt pas ; elle est immortelle.

Dans une séance de l'ancienne Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 17 janvier 1749, Fréret exprimait la surprise que lui causaient ceux qui « se plaignent de ne trouver dans l'Écriture aucune preuve claire que les Juifs, au temps de Moïse, crussent à l'immortalité de l'âme. » Pour lui, rien n'était plus évident que les preuves qui établissent cette croyance [1] Quel eût donc été son étonnement, s'il eût entendu nier ce qui lui semblait si clair et si bien établi ! En effet, la Bible suppose toujours d'une manière si visible l'immortalité de l'âme qu'il faut volontairement fermer les yeux pour refuser de l'y voir.

Remarquons d'abord, comme l'a fait M. Joseph Halévy, qu'il était impossible que les Hébreux ignorassent cette grande vérité, à cause du milieu dont ils sortaient et dans lequel ils vécurent, depuis Abraham, le père de leur race, jusqu'à Moïse, leur législateur.

Tous les hommes ont connu ce dogme fondamental. « C'est une thèse aujourd'hui banale, à force d'avoir été démontrée, a dit M. Maury à l'Académie des Inscriptions, que chez tous les peuples de toutes les races, à part quel-

1. *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, 1756, t. XXIII, p. 185.

ques exceptions insignifiantes, il existe une croyance unanime sur ce point, que la vie de l'être humain se continue, de quelque façon que ce soit, après la mort. Il y a plus de quatre-vingts ans qu'un savant allemand, M. Flügge, a mis cela en lumière, en passant en revue les croyances et les traditions du genre humain entier. Il est incontestable que les Hébreux ont eu sur ce point la croyance générale [1] »

Comment ne l'auraient-ils pas eue? On ne peut douter que les Chaldéens, leurs ancêtres, n'aient connu l'immortalité de l'âme. Assurbanipal, racontant dans une de ses inscriptions, la mort de Tahraka, roi d'Égypte, dit de lui : *Illik muz musi-su,* « il s'en alla dans son pays, (le pays) de la nuit [2]. » Cette locution qui devait être fort ancienne et commune aux habitants de la Chaldée comme à ceux de la Syrie, implique non seulement l'idée de la survivance des âmes, mais aussi celle de leur réunion dans un lieu qui leur est destiné après la mort.

L'un des indices les plus significatifs des croyances d'un peuple sur la destinée humaine après la mort, ce sont les usages funèbres. On n'a le culte de ceux qui ne sont plus qu'autant que l'on croit que, même après qu'ils nous ont quittés, ils ont encore une sorte d'existence. Il

1. *Journal fficiel* du 16 avril 1873, p. 2618. — Voir Chr., W Flügge, *Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit, Auferstehung, Gericht und Vergeltung*, 3 Theile, 1794-1800; Edm. Spiess, *Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode auf Grund vergleichender Religionsforschung*, Iéna, 1877. M. Spiess donne la bibliographie complète de tout ce qui touche aux questions de l'immortalité de l'âme, de l'autre vie, etc. En ce qui concerne les Hébreux, on peut consulter en particulier Oehler, *Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris illustrata*, Stuttgart, 1846.

2. G. Smith, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1868, p. 113.

faut bien que les Chaldéens aient eu des idées de ce genre pour qu'ils aient traité leurs défunts comme les fouilles modernes nous apprennent qu'ils l'ont fait. Il paraît avoir existé pour eux une espèce de lieu sacré pour les sépultures, auquel leur piété attachait des idées religieuses, car les débris humains amoncelés dans les villes de la Basse-Chaldée, et surtout à Warka, l'ancienne Erech du temps de Nemrod, sont incalculables[1]. On avait été d'abord très surpris de ne point trouver en Assyrie de sépultures assyriennes. Depuis on a découvert que la nécropole de l'Assyrie, c'était la Chaldée. Les cadavres paraissent avoir été transportés par le Tigre et l'Euphrate, dans ce dernier pays, comme dans une terre sainte. Les sarcophages où ils étaient renfermés sont de petites dimensions : on paraît avoir été préoccupé de la pensée de donner peu de place à chaque défunt, afin qu'il y en eût pour un plus grand nombre. La plupart des cercueils sont ornés. Ils sont en argile, non pas cuite, mais séchée au feu. Leur forme ressemble assez exactement à celle d'une gigantesque pantoufle. A l'extérieur, on voit des séries régulières d'ornements en relief parmi lesquels se détache, plusieurs fois répétée, une figure humaine, les pieds écartés, la main droite appuyée sur la hanche, la main gauche armée d'une courte épée. La partie supérieure du cercueil offre une grande ouverture, à l'une de ses extrémités. Cette ouverture est fermée par un couvercle plat, soigneusement cimenté aux bords.

Le cadavre des morts enterrés en Chaldée était enveloppé de bandelettes, à la façon dont l'Évangile nous

1. Ces détails et tous ceux qui suivent sur ce sujet sont le résumé du chapitre XVIII, p. 198-220, des *Travels and Researches in Chaldæa and Susiana, with an Account of Excavations at Warka*, by W. K. Loftus, Londres, 1857.

apprend que l'était Lazare. Les mains seules demeuraient libres sur la poitrine, ainsi que la tête. Dans chaque main était placée une sorte de masse d'armes, à tête circulaire, qui était sans doute un emblème religieux dont la signification nous est inconnue [1] On enduisait probablement les corps de bitume pour les conserver.

N'oublions pas de remarquer que les sarcophages contiennent souvent des joyaux, des briques écrites et scellées qui sont sans doute des mémoires de famille [2], des lampes et en particulier des vases qui ne peuvent avoir été enfermés dans les tombeaux que pour servir au défunt dans une autre vie, car ils contiennent des aliments. A Mughéir, l'ancienne Ur, la patrie d'Abraham, M. Taylor a découvert dans chaque cercueil deux vases : dans l'un étaient encore des noyaux de dattes, et dans l'autre, des os d'oiseaux, des écailles de poisson et d'autres restes de nourriture [3]. « La pratique de placer des aliments et de l'eau auprès des défunts était certainement liée aux su-

1. Le *British Museum* possède plusieurs spécimens de ces cercueils et une *terra-cotta* représentant un corps dans le cercueil. Ce sont les fruits des fouilles de M. Loftus à Warka. En voir la représentation dans Loftus, *Travels in Chaldæa*, p. 204, 205 et 254 ; dans Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 558 et 560, et dans E. Feydeau, *Histoire des usages funèbres et des sépultures des peuples anciens*, t. I, p. 465. — Upon one (of these coffins), are three figures which differ considerably from the rest. They are represented in short dresses, with large bushy-whigs confined in netting, and carrying some article in their hands which resembles a square box. A portion of this coffin is in the British Museum » (Loftus, *ib.*, p. 205).

2. « These (clay) tablets were doubtless family records. » Il s'agit de briques trouvées dans des cercueils de Senkerek. Loftus, *Travels*, p. 254.

3. Taylor, *Journal of the Royal Asiatic Society*, t. XV, p. 269 et suiv. — Loftus, *Travels*, p. 202.

perstitions de cette époque, » dit M. Loftus [1] Il est bien difficile de ne pas voir dans le soin apporté aux sépultures et dans tous ces rites funèbres autant d'indices de la foi des Assyro-Babyloniens à l'immortalité de l'âme.

Le peu que nous savons de l'ensevelissement des premiers patriarches hébreux dans la terre de Chanaan, suffit pour nous apprendre l'importance qu'ils attachaient à leur sépulture. Abraham voulut avoir un tombeau de famille qu'il acheta à un prix élevé [2]. Il y ensevelit Sara, sa femme, il y fut enseveli lui-même [3], ainsi qu'Isaac son fils et Rébecca, femme d'Isaac [4] Jacob y ensevelit aussi son épouse Lia et recommanda instamment à ses enfants,

1. Loftus, *Travels*, p. 213 : « The same practice, ajoute-t-il, is, I believe, continued among the Arabs, who conceive that these articles are necessary to give the spirit strength on its long journey. » Ib. Voir aussi p. 253-254. Un chrétien de Mossoul (l'ancienne Ninive), racontait il y a quelques années à celui qui écrit ces lignes, qu'après la mort de son père, il avait été envoyé plusieurs jours de suite pour lui porter ses repas qu'il déposait sur sa tombe : « Quoique nous sachions, nous chrétiens, me disait-il, que les morts n'ont pas besoin de nourriture, nous continuons à suivre l'usage de nos ancêtres, parce que la part de nos défunts devient ainsi la part des pauvres et que cette aumône peut être utile à l'âme de ceux que nous avons perdus. » — Les Grecs apportaient aussi des aliments aux morts, comme le prouvent des textes nombreux. Les plus importants ont été réunis par M. Fustel de Coulanges, dans sa *Cité antique*, 7e éd., 1879, p. 14. Cf. *Journal officiel*, 20 août 1879, p. 8638 et 20 avril 1880, p. 4279-4280; Heuzey, *Mission archéologique de Macédoine*, p. 156; A. Dumont, *Le Balkan et l'Adriatique*, p. 354-356. — Les Latins partageaient les idées des Grecs. Cicéron dit en parlant des défunts : « Sub terra censebant reliquam vitam agi mortuorum. » *Tuscul.*, I, 16. — Sur les repas funéraires des Chinois, voir *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1877, p. 325.

2. Gen., XXIII. Voir t. I, p. 444.

3. Gen., XXV, 9.

4. Gen., XXV, 27, 29, XLIX, 31.

sur son lit de mort, de l'y ensevelir lui-même, ce qui fut exécuté [1] Joseph ordonna aussi de transporter son corps dans la Terre Promise, lorsque son peuple en prendrait possession, et ses descendants l'enterrèrent au milieu d'eux à Sichem comme nous l'avons déjà vu plus haut [2]. Tout porte ainsi à croire que le rameau chaldéen, transporté des bords de l'Euphrate en Palestine, rendit aux dépouilles mortelles de ses défunts, des honneurs à peu près semblables à ceux qu'on leur rendait dans la mère-patrie, et attacha à ces cérémonies la même signification élevée, touchant la vie permanente de l'âme après la mort.

En dehors de ces usages funèbres, le récit du déluge, que nous a conservé Bérose, nous fournit une preuve directe et positive de la croyance babylonienne à une autre vie. Lorsque, après le dessèchement de la terre, Xisuthrus eut offert un sacrifice aux dieux, il disparut avec ceux qui l'accompagnaient. « Cependant ceux qui étaient restés dans le navire, ne le voyant pas revenir, descendirent à terre à leur tour, et se mirent à le chercher en l'appelant par son nom. Mais ils ne le revirent plus, et une voix se faisant entendre du haut des airs, leur dit : « Honorez les dieux. Xisuthrus, en récompense » de sa piété, a été enlevé pour habiter désormais avec » les dieux, ainsi que sa femme, sa fille et le pilote du » navire [3]. »

La tablette cunéiforme du déluge, publié par M. George Smith et que nous avons reproduite dans notre premier

1. Gen., XLIX, 31 ; L, 13.

2. Gen., L, 24; Ex., XIII, 19; Josué, XXIV, 32. Voir plus haut, t. II, p. 183.

3. Bérose, *Fragmenta*. Fragm. 7, dans *Historicorum græcorum fragmenta*, édit., Didot, t. II, p. 501.

volume, confirme pour le fond ce détail de la narration de Bérose, et nous en garantit ainsi la haute antiquité : elle nous apprend que l'homme, sauvé de la grande inondation, avait reçu des dieux le privilège de l'immortalité. Izdubar ne va le trouver à l'embouchure des rivières que pour apprendre de lui le secret de vivre à jamais. Hasisadra termine le récit du grand cataclysme, en lui disant : « Voilà que Hasisadra et sa femme et le peuple, pour vivre comme les dieux, sont enlevés et habitera Hasisadra dans un lieu écarté, à l'embouchure des rivières. Ils me prirent et, dans un lieu écarté, à l'embouchure des rivières, ils me placèrent [1]. »

Nous n'avons point, dans ces passages, une profession explicite de la foi à l'immortalité de l'âme, mais nous y avons du moins l'expression de la croyance à la possibilité de l'immortalité de l'homme, et qui mieux est, cette immortalité est présentée comme une récompense de la vertu.

D'autres passages sont plus explicites. M. Fox Talbot a publié, en 1872, la traduction d'une prière assyrienne qui affirme l'existence d'une autre vie. C'est une prière pour le roi [2] :

1. Longs jours,
2. longues années,
3. glaive fort,
4. longue vie,
5. années de gloire,
6. prééminence parmi les rois,
7. accordez (tout cela) au Roi,
8. mon seigneur, qui a offert de tels présents

1. Colonne IV. lignes 28-30 Voir t. I, p. 242.
2. Rapportée aussi dans F. Lenormant, *Les civilisations primitives*, t. II, p. 177-178. Voir aussi *ibid.*, p. 180.

9. à ses dieux.
10. Les vastes et larges frontières
11. de son empire
12. et de son gouvernement,
13. puisse-t-il agrandir et compléter!
14. Possédant la suprématie sur tous les rois,
15. la royauté et l'empire,
16. puisse-t-il atteindre la vieillesse
17. et le grand âge!
18. Et après le don de ces jours (présents),
19. dans les fêtes de la montagne d'argent, des cours célestes,
20. de la demeure de la félicité (*mun sa barikiti*),
21. à la lumière
22. des champs de délices,
23. puisse-t-il mener une vie
24. éternelle (?), sainte,
25. en la présence
26. des dieux
27. qui habitent l'Assyrie [1]!

Cette dernière strophe exprime très clairement la croyance assyrienne aux récompenses d'une autre vie.

Nous lisons dans une autre inscription traduite par M. Chad Boscawen :

1. Mérodach
2. à son trône
3. j'ai fait entrer.
4. Une troupe
5. d'enfants du peuple...
8. à Mérodach
9. et à Zarpanit

1. *Records of the past*, t. III, p. 133-134; *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. I, p. 107; *Western Asiatic Inscriptions*, t. II, pl. 66.

10. j'ai consacré.
11. (Ils sont) au roi Agu.
12. Puissent ses jours être longs;
13. Ses années être prolongées;
14. Une vie heureuse
15. puisse-t-il mener!
16. Le haut du ciel (*zirit same*)
17. vaste,
18. puisse-t-il le voir (*libbitasu*)!

Le ciel assyro-chaldéen est décrit, d'après M. Chad Boscawen, s'appuyant sur diverses inscriptions, comme « la demeure » de la félicité, la maison de vie, la terre « de vie. » La vie des bienheureux est représentée comme agréable : ils reposent sur des lits, buvant des breuvages purs, dans la compagnie de leurs amis et de leurs parents. Le guerrier a autour de lui le butin qu'il a pris dans les combats, y compris ses prisonniers, et il donne de grands festins dans sa tente [1]

Le texte le plus important qui ait été découvert jusqu'ici sur la croyance des Assyro-Chaldéens à une autre vie est celui de la descente d'Istar aux enfers. Voici ce poème, très étrange dans un grand nombre de détails mais très précieux pour nous faire connaître les idées théologiques des ancêtres des Hébreux :

1. « Que vers la terre dont on ne retourne pas [2], la terre de mon exil,
2. Istar, fille de Sin, dirige mon esprit! »

1. *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. V, 1877, p. 565.

2. « L'*Aral.* » Sur l'*Aral* voir les notes de Fr. Delitzsch, dans *Die chaldäische Genesis*, p. 314. Cf. G. Smith, *History of Assurbanipal*, p. 107.

3. Et Istar, fille de Sin, dirigea son esprit, (selon cette demande du fils,)
4. vers la maison de l'éternité, la demeure du dieu Irkalla,
5. vers la maison où l'on entre, mais dont on ne sort pas;
6. vers la route où l'on s'achemine sans retour,
7. vers la maison, où, pour celui qui entre, la cécité remplace la lumière.
8. C'est l'endroit de ceux qui sont affamés de poussière et qui mangent de la boue;
9. la lumière n'y est pas vue, on reste dans l'obscurité [1].
10. Comme des oiseaux, y voltigent les âmes des corps.
11. Au-dessus de la porte et du pignon pèse la poussière.
12. Istar, en s'approchant de l'*Aral*,
13. fit connaître son désir au gardien de la porte :
14. Gardien de céans, ouvre ta porte!
15. ouvre ta porte pour que j'entre.
16. Si tu n'ouvres pas ta porte et que je n'entre pas;
17. j'enfoncerai la porte, je briserai les verrous,
18. je démolirai le seuil, je franchirai les portes;
19. je ferai échapper les morts sous forme de loups-garous vivants;
20. et au nombre des vivants s'associeront les morts (aussi ranimés).
21. Le gardien ouvrit sa bouche et parla,
22. et exposa ceci à la souveraine Istar :
23. « Sois la bienvenue, déesse, ne te fâche pas;
24. je veux t'obéir, et en référer à la reine des grands dieux. »
25. Et le gardien entra et dit à Allat :
26. « Maîtresse de céans, ta sœur Istar [veut entrer];
27. elle méprise la grande défense [de l'Enfer]. »

1. On voit que c'est exactement ce que dit Job : « Laissez-moi » reposer un moment, avant que j'aille au lieu d'où je ne reviendrai plus, dans la terre ténébreuse et couverte de la noirceur » de la mort, terre de misère et de ténèbres, où habite l'ombre » de la mort, et aucun ordre, mais une éternelle horreur. » Job, x, 20-22. Note de M. Bonnetty

28. Allat, la maîtresse, ouvrit sa bouche :

29. « Nous sommes comme l'herbe coupée, [eux sont] de bronze;

30. nous sommes comme la plante fanée, [eux sont] comme l'arbre fleurissant;

31. elle m'apporte le courroux de son cœur, le courroux de son foie. »

32. — « Maîtresse de céans, je [ne veux pas me quereller] avec toi,

33. je voudrais me manger moi-même comme du pain, je voudrais boire [mon sang] comme des ruisseaux.

34. Laisse-moi pleurer sur les héros dont j'ai livré les forteresses;

35. laisse-moi pleurer sur les épouses que leurs fiancés ont abandonnées;

36. laisse-moi pleurer sur le petit nourrisson qui a été enlevé avant le temps. »

37. — « Va, gardien, ouvre-lui ta porte,

38. et mets-la nue, comme le veulent les antiques usages. »

39. Le gardien alla, et lui ouvrit la porte :

40. « Entre, Déesse, que ta volonté se fasse,

41. que le palais de l'Aral s'étale devant toi ! »

42. Il la fit entrer dans la première porte, la toucha et lui enleva la grande tiare de sa tête.

43. — « Pourquoi, gardien, m'enlèves-tu la grande tiare de ma tête? »

44. — « Entre, Déesse, car ainsi le veulent les lois de la Souveraine infernale. »

45. Il la fit entrer dans la seconde porte, la toucha et lui enleva ses boucles d'oreilles.

46. — « Pourquoi, gardien, m'enlèves-tu mes boucles d'oreilles? »

47. — « Entre, Déesse, car ainsi le veulent les lois de la Souveraine infernale. »

48. Il la fit entrer dans la troisième porte, la toucha, lui enleva les opales de son cou.

49. — « Pourquoi, gardien, m'enlèves-tu les opales de mon cou? »
50. — « Entre, Déesse, car ainsi le veulent les lois de la Souveraine infernale. »
51. Il la fit entrer dans la quatrième porte, la toucha, lui enleva les tuniques de son corps.
52. — « Pourquoi, gardien, m'enlèves-tu les tuniques de mon corps? »
53. — « Entre, Déesse, car ainsi le veulent les lois de la Souveraine infernale. »
54. Il la fit entrer dans la cinquième porte, la toucha, lui enleva la ceinture en pierres précieuses de sa taille.
55. — « Pourquoi, gardien, m'enlèves-tu la ceinture en pierres précieuses de ma taille? »
56. — « Entre, Déesse, car ainsi le veulent les lois de la Souveraine infernale. »
57 Il la fit entrer dans la sixième porte, la toucha, lui enleva les bracelets de ses pieds et de ses mains.
58. — « Pourquoi, gardien, m'enlèves-tu les bracelets de mes pieds et de mes mains? »
59. — « Entre, Déesse, car ainsi le veulent les lois de la Souveraine infernale.
60. Il la fit entrer dans la septième porte, la toucha et lui enleva le jupon qui couvrait sa pudeur.
61. — « Pourquoi, gardien, m'enlèves-tu le jupon qui couvre ma pudeur? »
62. — « Entre, Déesse, car ainsi le veulent les lois de la Souveraine infernale. »
63. Après qu'Istar fut descendue à l'Aral,
64. Allat la regarda et se moqua d'elle à sa figure.
65. Istar ne se posséda plus et se rua sur elle.
66. Allat ouvrit sa bouche et parla,
67. au Dieu qui fixe les Destinées [Namtar], elle fit connaître ses volontés :
68. « Va, Dieu des Destinées, [écoute mes ordres].
69. Emmène-la, de soixante [maladies accable] Istar;

70. la maladie des yeux [sur ses yeux] ;
71. la maladie des côtés [sur ses côtés];
72. la maladie des pieds [sur ses pieds];
73. la maladie du cœur [sur son cœur] ;
74. la maladie de la tête [sur sa tête]
75. et sur tous ses membres répands la torpeur. »
76. Après cela, Istar la déesse [fut enfermée dans le sanctuaire éternel].
77. Le taureau n'allait plus vers la vache, et l'âne ne voulait plus de l'ânesse,
78. l'épouse ne voulait plus de l'époux,
79. le guerrier résistait aux ordres de son maître,
80. et l'épouse résistait dans les bras de son mari.
81. Le dieu Turda, le serviteur des grands Dieux, se déchira le visage en [présence de Samas [le soleil] :
82. « Redoute, Samas, l'accomplissement du destin. »
83. Samas s'en alla devant Sin (la lune), son père, qui envoya
84. vers le Dieu des ondes, un messager du malheur :
85. « Istar est descendue sous la terre, et n'en est point remontée.
86. Depuis qu'Istar est descendue aux Enfers,
87. Le taureau ne va plus à la vache, et l'âne ne veut plus de l'ânesse,
88. l'épouse ne veut plus de l'époux,
89. le guerrier résiste aux ordres de son maître
90. et l'épouse résiste dans les bras de son mari. »
91. Le Dieu des ondes, dans la profondeur de son cœur, fit un projet,
92. et créa Uddusnamir (renouvellement de la lumière), le messager des femmes [1] :

1. Uddusnamir est, d'après M. Smith, un monstre, moitié chienne, moitié homme et à plusieurs têtes, ayant quelque ressemblance avec le Cerbère de la mythologie classique. G. Smith, *Chaldæan Account of Genesis*, p. 240; *Smith-Delitzsch, Die chaldäische Genesis*, p. 204.

93. — « Va, Uddusnamir, dirige ton esprit vers la porte de l'Enfer,
94. et les sept portes de l'Aral s'ouvriront devant toi;
95. qu'Allat te voie, et qu'elle se montre à ta face;
96. de son cœur s'éloignera la satisfaction, et son courroux ne nuira plus.
97. Notifie à elle la volonté des grands Dieux,
98. exécute tes projets, dirige ton esprit vers l'outre de la résurrection;
99. éveille la Déesse, qu'elle délie l'outre de la résurrection, et qu'elle en boive les eaux! »
100. Lorsque Allat apprit cela,
101. elle se frappa le front et se mordit le pouce,
102. elle rendit la réponse, en s'humiliant devant l'autre qui ne s'humiliait pas :
103. « Va, Uddusnamir, je t'infligerai la grande pénitence :
104. que le ciment des fondations de la ville soit ta nourriture;
105. que la mare des cloaques de la ville soit ta boisson;
106. que l'ombre du mur soit ta couverture;
107. que les créneaux soient ta demeure;
108. que le cachot et la punition anéantissent ta joie. »
109. Allat ouvrit la bouche et dit :
110. au Dieu des Destinées, son conseiller, elle exprima sa volonté :
111. « Va, Dieu des Destinées, pénètre dans le sanctuaire éternel;
112. voile les tables de la connaissance de l'avenir, qui forment la clef de voûte,
113. fais sortir le Dieu Anounnaki, et y assieds-le sur le trône d'or.
114. Abreuve Istar des eaux de la vie, et enlève-la de ma présence. »
115. Le Dieu des Destinées y alla, pénétra dans le palais éternel;
116. il voila les tables de la connaissance de l'avenir, qui forment la clef de voûte,

117. il fit sortir le dieu Anounnaki, et l'y assit sur le trône d'or.
118. Il abreuva Istar des eaux de la vie et l'emmena.
119. Il la fit sortir par la première porte, et lui restitua le jupon qui couvre sa pudeur,
120. Il la fit sortir par la seconde porte, et lui restitua les bracelets de ses mains et de ses pieds.
121. Il la fit sortir par la troisième porte, et lui restitua la ceinture en pierres précieuses de sa taille.
122. Il la fit sortir par la quatrième porte, et lui restitua les tuniques de son corps.
123. Il la fit sortir par la cinquième porte, et lui restitua les opales de son cou.
124. Il la fit sortir par la sixième porte, et lui restitua les boucles de ses oreilles.
125. Il la fit sortir par la septième porte, et lui restitua la grande tiare de sa tête.
126. Puis elle ne refusa pas sa libération, et retourna sur la terre supérieure.
127. Elle dit au dieu Rejeton, le petit devin :
128. « Je voudrais rendre les eaux sacrées, ce serait mon bonheur [d'être là-bas auprès de toi].
129. ..... Qu'elle brise la coupe d'albâtre [mystique],
130. et que la joie apaise son courroux,
131. et que le Maître des Destinées lui impose le silence.
132. « Je remplirai de pierres des yeux le vide de mes genoux. »
133. ..... Le Maître des Destinées lui [à Allat] imposa silence.
134. Elle remplit de pierres des yeux le vide de mes genoux.
135. « Elle ne m'a pas endommagé une seule côte,
136. [et cependant], du temps du Dieu Rejeton, on m'a ravi la coupe d'albâtre, on m'a ravi avec elle l'anneau de cornaline;
137. avec lui on m'a ravi les enchanteurs et les enchanteresses;

138. qu'ils remontent par les sacrifices, qu'ils flairent notre
encens [1] !...

Tel est ce vieux poème, si singulier par les détails et par une partie des idées, mais si important pour nous attester la croyance des compatriotes d'Abraham à une autre vie. Les dernières lignes en sont très obscures et le sens n'en est pas toujours parfaitement sûr. M. Oppert, avec sa sagacité et sa vaste science, en a cependant irrévocablement fixé la signification générale.

L'Aral, le pays immuable, la région des morts des Babyloniens et des Assyriens correspond à l'Hadès des plus anciens poètes grecs [2]. La croyance des Chaldéens à une autre vie est ainsi définitivement établie. Ils croyaient à une demeure des morts, pays immuable, d'où l'on ne revient pas, lieu d'obscurité et de ténèbres, où l'on n'a d'autre nourriture que la poussière, où les âmes voltigent comme des oiseaux. Pour y entrer, il faut se dépouiller de tout. La déesse qui y règne en souveraine est inexorable, même pour les autres dieux, et en particulier pour Istar, la déesse de la vie.

Il y avait un dieu de même qu'une déesse des enfers, comme nous l'apprend une tablette du British Muséum, qui commence par ces mots :

Gouffre où descend le seigneur Fils de la vie, passion brûlante d'Istar,
Seigneur de la demeure des morts, seigneur de la colline du gouffre,

1. *Annales de philosophie chrétienne*, 1874, traduction Oppert, p. 8-22 du tirage à part. — M. Fox Talbot a publié une traduction anglaise de la descente d'Istar aux enfers, dans les *Records of the past*, t. I, p. 145-152.

2. F. Lenormant, *Premières civilisations*, t. II, p. 83.

et continue par une série de comparaisons peignant la stérilité de la fosse qui sert d'entrée aux enfers, de l'empire qui reçoit le Dieu, enlevé à l'amour de la déesse céleste[1] Nous ne savons pas, faute de documents suffisants, ce qu'était ce Dieu des enfers. Le sens mythologique de la descente d'Istar dans l'Aral, nous échappe aussi encore à l'heure présente[2]. Peut-être ce vieux poème chaldéen a-t-il suggéré le premier l'idée de ces descentes aux enfers qui sont devenues depuis comme un épisode obligé des poèmes épiques. Quoi qu'il en soit, il demeure constant que, dans le pays qui a été le berceau des Hébreux, la croyance à la persistance de l'âme après la mort était fermement établie.

Si nous passons de la Chaldée où était né Abraham dans la terre d'Égypte, où ses descendants sont devenus un peuple, nous entrons dans le pays même dont les habitants passaient, aux yeux des anciens, pour les premiers qui eussent enseigné l'immortalité de l'âme[3] Nous ne pensons pas que les Égyptiens aient découvert ce grand dogme : il n'est pas une invention de l'homme mais une révélation de Dieu[4] Cependant le témoignage de

1. K. 4950 du Musée Britannique, F. Lenormant, *ibid.*, p. 95.

2. M. Smith a supposé qu'Istar était descendue aux enfers pour se venger d'Izdubar; *Chaldæan Account of Genesis*, p. 236.

3. Hérodote, II, 123, édit. Didot, p. 112.

4. Tandis qu'Hérodote attribue aux Égyptiens la découverte du dogme de l'immortalité de l'âme, Pausanias, *Græc. Descr.*, IV, 32, l'attribue aux Chaldéens et aux Indous : Ἐγὼ δὲ Χαλδαίους καὶ Ἰνδῶν τοὺς μάγους πρώτους οἶδα εἰπόντας, ὡς ἀθάνατός ἐστιν ἀνθρώπου ψυχή. La vérité, c'est que Chaldéens, Indous et Égyptiens ont toujours cru à l'immortalité de l'âme, sans qu'aucun puisse réclamer la priorité de cette croyance, parce que c'est une vérité primitive. Voir K. Stern, *Hebræorum de animi post mortem condi-*

l'antiquité grecque est précieux en ce qu'il nous apprend où ses philosophes avaient puisé leurs idées sur ce sujet important.

On a semblé dire, dans les récentes controverses, que c'était aux Grecs que les Juifs avaient emprunté leurs connaissances sur ce point. Les Grecs nous apprennent qu'ils les avaient reçues eux-mêmes des peuples avec qui les Hébreux avaient été en relation dès leur origine [1] Les croyances populaires à une autre vie étaient antérieures chez les Hellènes à l'apparition de leurs premiers sages, comme le prouvent les poèmes d'Hésiode et d'Homère, mais la forme philosophique de ces croyances ne remonte pas au delà de Phérécyde, dont Cicéron, d'accord avec tous les auteurs antiques, a dit dans ses Tusculanes : « *Pherecydes Syrus primus dixit animos hominum esse sempiternos* [2]. » Phérécyde vivait dans la

tione sententia cum Ægyptiorum et Persarum opinionibus comparatur, pars I, Pentateuchi et Ægyptiorum sistens argumenta, Breslau, 1858 ; E. Spiess, *Entwickelungsgeschicte der Vorstellungen von Zustande nach dem Tode*, p. 434.

1. Les origines asiatiques de la civilisation hellénique, dans le domaine des idées et des arts, sont aujourd'hui universellement admises. « L'historien qui a le mieux étudié la nature de ces influences étrangères, toutes sémitiques d'origine, sur le développement de la civilisation grecque, est M. Ernest Curtius, dit M. Jules Soury Il y a vingt-sept ans, dans un article sur les *Phéniciens à Argos* (*Rheinisches Museum für Philologie*, 1850, p. 455 et suiv.), dans un article publié en 1853 dans la *Gazette archéologique* allemande, sur une forme d'*Artémis* et sur *les tombeaux des rois lydiens*, enfin dans son *Histoire grecque*, ce savant a mis en lumière la pensée déjà exprimée par Movers, — qu'il a existé une culture méditerranéenne et que cette culture n'a été que la forme occidentale de la civilisation de Babylone et de Ninive. » J. Soury, *Revue des sciences historiques*, *République française*, 2 février 1877.

2. *Tuscul.*, *quæst.* I, 17. — « De immortalitate dogma... magno

seconde partie du VIe siècle avant Jésus-Christ. Il fut, d'après la tradition, le maître de Pythagore.

Les uns le font Syrien, les autres, avec plus de vraisemblance, affirment qu'il était originaire de Syros ou Syra, l'une des Cyclades, mais, quoi qu'il en soit, tout le monde s'accorde à assigner une origine étrangère à sa doctrine sur l'âme. Selon Isidore, fils de l'hérésiarque Basilide, il l'avait puisée dans la « Prophétie de Cham [1] » Des autorités plus sérieuses [2] témoignent qu'il emprunta ses idées aux Égyptiens.

Quant aux philosophes grecs moins anciens, ils assignent eux-mêmes une origine orientale aux idées qu'ils exposent sur l'état de l'âme après la mort. C'est l'histoire d'Her l'Arménien que raconte Platon, lorsqu'il veut donner comme dernier fondement à sa *République* la sanction d'une autre vie [3]; c'est le témoignage du mage Gobryas qu'invoque Socrate lorsqu'il décrit à Axiochus l'état des âmes dans le royaume souterrain où elles descendent après leur mort [4] Celui des philosophes grecs qui, après Phérécyde, son maître, avait le plus contribué

veterum consensu, Pherecydi tanquam primo inter Græcos assertori adscribitur, » dit Brucker, *Historia philosophiæ*, p. 2, l. II, cap. X, sect. I, t. I, p. 984. Voir aussi p. 989. — Les témoignages des anciens sur ce sujet ont été recueillis par Ménage dans ses savantes notes sur Diogène Laerce, qui forment le second volume de l'édition d'Amsterdam : Diogenis Laertii *De vitis clarorum philosophorum*, 2 in-4°. 1692. In lib. I, segmentum 116, p. 66.

1. Apud Clement. Alexand., *Stromat.*, l. VI, cap. VII; Migne, *Patrol. gr.*, t. IX, col. 276.

2. Josèphe, *cont. Apion.*, l. I; Brucker, *loc. cit.*; Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, t. II, p. 443.

3. *La République*, lib. X, *Opera*, édit. Astius, Leipzig, 1822, t. V, p. 92 et suiv.

4. Platon, Axiochus, *Opera*, *id.*, t. IX, p. 412-414.

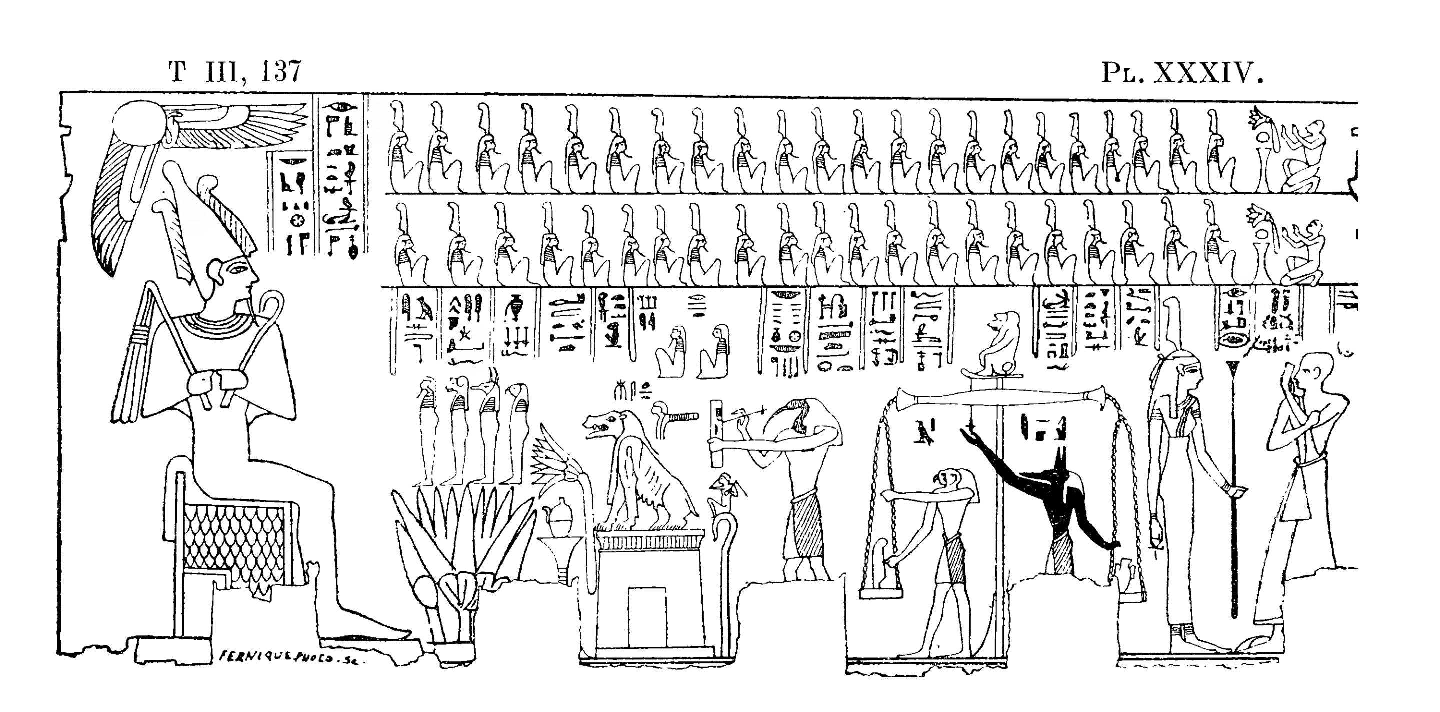
au développement de la psychologie en Occident, Pythagore, selon le témoignage exprès d'Hérodote et de Diodore de Sicile, avait puisé ses idées sur l'âme en Égypte [1] C'est ainsi que la doctrine égyptienne sur la vie future était devenue célèbre chez tous les peuples de l'antiquité.

L'origine de cette doctrine se perdait dans la nuit des temps. Le papyrus Ebers, récemment découvert, qui date du XVIIe siècle avant l'ère chrétienne et paraît être la copie d'un document beaucoup plus ancien, s'occupe, à propos des maladies, des rapports de l'âme et du corps [2], ce qui montre combien les études psychologiques étaient anciennes dans la vallée du Nil. Tout le monde sait aujourd'hui que les Égyptiens ont toujours cru « à l'immortalité de l'âme, complétée par le dogme des peines et des récompenses [3] » On peut conclure du

1. Voir Brucker, *Historia philosophiæ*, t. I, p. 1093.

2. Compte rendu du papyrus Ebers dans le *Journal Officiel* du 1er juin 1873, p. 3506.

3. E. de Rougé, *Étude sur le Rituel funéraire*, p. 8. — Sur les croyances égyptiennes relativement à l'autre vie, voir la bibliographie dans Spiess, *Entwickelungsgeschichte*, p. 196-197, et Chabas, *Notice sur le Pire-emhrou*, *Congrès des Orientalistes*, t. II, p. 37; H. Rhind, *Thebes, its tombs and their tenants*, Londres, 1862; Pietschmann, *Der ägyptische Fetischdienst und Götterglaube, Prolegomena zur ägyptischen Mythologie*, dans la *Zeitschrift für Ethnologie*, de Virschow; Mariette, *Les Tombes de l'ancien Empire*, dans la *Revue archéologique*, nouv. série, t. XIX; Maspero, *Conférence sur l'histoire des âmes dans l'Égypte ancienne*, dans le *Bulletin hebdomadaire de l'association scientifique de France* et dans la *Revue scientifique*, 1 mars 1879; *Notes sur différents points de grammaire et d'histoire*, dans le *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. I, 1879; *La grande inscription de Beni-Hassan*, ibid.; *Étude sur quelques peintures et sur quelques textes relatifs aux funérailles*, dans le *Journal asiatique*, 1879-1880; G. Perrot, *De l'idée de la mort chez*


FERNIQUE PHOTO. Sc.

Rituel funéraire ou *Livre des morts*, dont quelques exemplaires remontent à une époque très reculée, que les idées des Égyptiens sur la vie future sont aussi anciennes que leur existence comme peuple [1]. Ce Rituel nous apprend ce que nous savions déjà par les anciens, que l'homme, après sa mort, était conduit par Horus au tribunal d'Osiris assis sur son trône [2]. Là, devant les quatre génies de

les anciens Égyptiens, et de la tombe égyptienne, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er février 1881, p. 568-598. — Voir plus haut, t. II, p. 491.

1. « *Livre des Morts*. Ce livre a été nommé dans le principe, *Rituel funéraire*, par Champollion; M. Lepsius lui a donné le nom plus exact de *Livre des Morts, Todtenbuch*, qui a l'avantage de le distinguer des véritables rituels ou recueils de préceptes liturgiques relatifs à l'ensevelissement, dont quelques spécimens nous sont parvenus. Le Livre des morts est une collection de prières divisées en 165 chapitres : ces prières devaient être récitées par le mort, pour sauvegarder son âme dans les épreuves d'outre-tombe et la purifier en vue du jugement final; c'était pour secourir sa mémoire qu'un exemplaire plus ou moins complet de ce livre accompagnait la momie; sous la XIIe dynastie, il était en partie écrit sur le sarcophage... Le Musée du Louvre possède une riche collection d'exemplaires du Livre des Morts. » Pierret, *Dictionnaire d'archéologie égyptienne*, p. 305-307.

2. Voir Planche XXXIV, la scène du *Jugement des morts*, d'après un papyrus, reproduit dans la *Description de l'Égypte, Antiquités*, gr. in-fo, pl. 72. Thoth, le secrétaire des dieux, est représenté dans la salle du jugement avec un corps humain et le long bec divinateur de l'ibis. Il tient dans ses mains la baguette et la palette du scribe et il enregistre les actions du défunt. Anubis, à la tête de chacal, préside au pesage. Le cœur du défunt, qui est le symbole de sa vie, est mis dans un des plateaux de la balance; la plume de justice, ou, dans d'autres représentations, la statue de la justice, *ma*, est placée dans l'autre plateau. Pour que la sentence soit favorable au mort, il faut que les deux plateaux se fassent équilibre. Cette scène est très souvent représentée dans les papyrus, avec des variantes. On peut en voir plusieurs exemplaires au Musée du Louvre. Voir aussi la reproduction de ces

l'Amenti [1], lieu de séjour des morts, le défunt avait à se justifier devant quarante-deux juges de quarante-deux espèces de péchés [2].

L'âme plaidait ainsi sa cause devant le juge infernal. « Hommage à vous, Seigneurs de vérité et de justice! Hommage à toi, Dieu grand, Seigneur de vérité et de justice! Je suis venu vers toi, ô mon Maître, je me présente à toi pour contempler tes perfections! Car il est connu que je sais ton nom et les noms de ces quarante-deux divinités qui sont avec toi dans la salle de vérité et de justice, vivant des débris des pêcheurs et se gorgeant de leur sang, au jour où se pèsent les paroles par-devant Osiris, le véridique. Esprit double, Seigneur de la vérité et de la justice est ton nom. Moi, certes, je vous connais, Seigneurs de la vérité et de la justice; je vous ai apporté la vérité, j'ai détruit par vous le mensonge. Je n'ai commis aucune fraude contre les hommes! Je n'ai pas tourmenté la veuve! Je n'ai pas menti dans le tribunal! Je ne connais pas le mensonge! Je n'ai fait aucune chose défendue! Je n'ai pas fait exécuter à un chef de travailleurs, chaque jour, plus de travaux qu'il n'en devait faire!... Je n'ai pas été négligent! Je n'ai pas été oisif! Je n'ai pas faibli! Je n'ai pas défailli! Je n'ai pas fait ce qui était abominable aux dieux! Je n'ai pas desservi l'esclave auprès de son maître! Je n'ai pas affamé! Je n'ai pas fait pleurer! Je n'ai point tué! Je n'ai pas or-

représentations dans G. Wilkinson, *Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, 2d *Series*, Plates, Pl. 88 : Final judgment scene before Osiris, et pl. 87 : a soul condemned to return to earth under the form of a pig. Cette dernière scène est représentée en grand et coloriée dans Rosellini, *Monumenti del Culto*, pl. LXVI et texte, p. 378-382.

1. Pierret, *Dogme de la résurrection chez les anciens Égyptiens*, p. 9.
2. Ce jugement fait l'objet du ch. CXLV du *Rituel funéraire*.

donné le meurtre par fraude ! Je n'ai commis de fraude envers personne ! Je n'ai point détourné les pains des temples ! Je n'ai point distrait les gâteaux d'offrandes des dieux ! Je n'ai pas enlevé les provisions ou les bandelettes des morts !... Je n'ai point fait de gains frauduleux ! Je n'ai pas altéré les mesures de grains ! Je n'ai pas fraudé d'un doigt sur une paume ! Je n'ai pas usurpé dans les champs ! Je n'ai pas fait de gains frauduleux au moyen des poids du plateau de la balance ! Je n'ai pas fraudé l'équilibre de la balance ! Je n'ai pas enlevé le lait de la bouche des nourrissons ! Je n'ai point chassé les bestiaux sacrés sur leurs herbages ! Je n'ai pas pris au filet les oiseaux divins ! Je n'ai pas pêché les poissons sacrés dans leurs étangs ! Je n'ai pas repoussé l'eau en sa saison ! Je n'ai pas coupé un bras d'eau sur son passage ! Je n'ai pas éteint le feu sacré en son heure ! Je n'ai pas violé le cycle divin dans ses offrandes choisies ! Je n'ai pas repoussé les bœufs des propriétés divines ! Je n'ai pas repoussé de dieu dans sa procession ! Je suis pur ! Je suis pur ! Je suis pur ! [1] »

Les actions du défunt étaient pesées dans la balance de la vérité et enregistrées par Thoth, tandis qu'Anubis présidait au pesage. S'il avait mené une vie irréprochable, il « devenait un Osiris [2], » il entrait dans la béatitude et habitait, dans les champs d'Aalu, au milieu des dieux, dans une lumière perpétuelle, sur les bords du Nil céleste. Si, au contraire, sa vie avait été criminelle, il était changé en bête, et enfermé dans un lieu ténébreux, pour y être puni [3]

1. *Livre des Morts*, ch. cxxv ; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 2e édit., p. 44-45.

2. Pierret, *Dogme de la Résurrection*, p. 2.

3. Les égyptologues ne sont pas tous d'accord sur les détails,

Ces croyances n'étaient pas seulement écrites sur les papyrus, elles étaient passées dans les mœurs, elles y jouaient un très grand rôle et étaient devenues, pour ainsi dire, vivantes et palpables. Il n'était pas possible de faire un pas en Égypte sans que l'œil fût frappé par ces scènes du jugement et du pèsement des âmes, qui étaient représentées sur les monuments, comme il n'était pas possible non plus de n'être pas quelquefois témoin des oblations faites aux défunts et de ces funérailles magnifiques où de longues processions se déroulaient avec la plus grande pompe, où des troupes de pleureurs donnaient les signes les plus expressifs de la douleur [1] Comment vivre aussi en Égypte sans remarquer les soins que les indigènes prenaient de leur sépulture, de l'embaumement des corps [2], de leur tom-

mais ils le sont pour le fond, dans cette question importante. Voir dans le *Journal Officiel* du 17 juin 1873, dans le compte rendu de l'Académie des Inscriptions, le résumé d'un travail de M. Lefèvre sur ce sujet, p. 3953, et Maspero, *Histoire des âmes dans l'Égypte ancienne, Revue scientifique*, 1 mars 1879, p. 819-820.

1. Voir Wilkinson, *Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, 2d *Series*, Plates, pl. 83 : Great funeral procession of a royal Scribe at Thebes, ainsi que pl. 84-86.

2. L'embaumement avait pour but de conserver le corps en bon état pour la résurrection. Il rendait la momie à peu près indestructible. (Passalacqua, *Catalogue raisonné et historique des antiquités découvertes en Égypte*, in-8°, 1826, *Description détaillée*, n° XVI, p. 158-161 ; G. Perrot, *De la tombe égyptienne*, *Revue des Deux-Mondes*, 1er février 1881, p. 582-583). « Il faut, dit M. Perrot, *Le dogme de la résurrection* p. 10, qu'aucun membre, qu'aucune substance ne manque à l'appel ; la renaissance est à ce prix ». Aussi lisons-nous dans les textes : « Tu comptes tes chairs qui sont au complet, intactes ». (Texte funéraire égyptien). — « Ressuscite dans Ta-doser, momie auguste qui es dans le cercueil, tes substances et tes os sont réunis à leur chair et tes chairs réunies à leur place ; ta tête est à toi, réunie sur ton cou, ton cœur

beau [1], ainsi que de la grande place que la préoccupation de leur destinée ultra-mondaine tenait dans leurs pensées quotidiennes et jusque dans leurs fêtes et dans leurs banquets, où il y avait place pour le souvenir de la mort? Jamais aucun peuple n'a fait passer à un tel degré dans sa vie tout entière l'idée de l'immortalité. Son architecture funéraire a été la plus originale, et la plus remarquable de ses créations, parce que, pour lui, l'objet le plus important de la vie terrestre, c'était de préparer la vie future. Toute la religion, toute la philosophie des anciens Égyptiens reposent sur la doctrine de la permanence de l'âme et de l'existence d'une rémunération posthume.

Les Hébreux ont longtemps vécu au milieu des Égyptiens. Aucun homme raisonnable ne pourra donc contester qu'ils n'aient connu les idées des Égyptiens sur la vie future. Ils ont vu, comme nous et mieux que nous, la représentation des scènes de l'autre vie et les funérailles elles-mêmes; ils ont entendu raconter maintes fois le jugement des âmes; ils ont même embaumé Jacob et Joseph à la façon égyptienne et fait à Jacob des obsèques semblables à celles d'un grand personnage de la cour du Pharaon [2] Comment pourrait-on prétendre après cela que les Israélites n'ont pas connu l'immortalité de l'âme? Or, s'ils l'ont connue, ils l'ont acceptée. Nous ne rencontrons nulle part la répudiation de cette croyance. S'ils l'avaient répudiée, nous trouverions la trace de leur

est à toi (Statue funéraire osirienne du Louvre). Le mort demande aux dieux : « que ne me morde pas la terre ! que ne me mange pas le sol ! » Mariette, *Fouilles d'Abydos ;* G. Perrot, *loc. cit.*, p. 582, note.

1. Sur les tombeaux, voir t. II, p. 491.

2. Gen., L.

négation dans leurs livres sacrés. Le Pentateuque réprouve et condamne formellement toutes les erreurs et tous les usages répréhensibles des peuples avec qui Israël avait été en contact. Rejeter tout ce qui lui a semblé blâmable ou dangereux, c'est là, à n'en pas douter, l'une des fins que s'était proposée le législateur des enfants de Jacob. Hé bien! personne n'a jamais pu citer jusqu'à présent un seul mot de Moïse contre la foi à l'immortalité de l'âme : nulle part, dans la Loi, elle n'est révoquée en doute, à plus forte raison niée.

Certes, il fallait que ce grand homme fût bien pénétré de la foi à une autre vie pour qu'il n'attaquât pas sur ce point les idées des oppresseurs de son peuple, alors surtout que le culte des morts devait être pour ses frères, il lui était impossible de se le dissimuler, une source de dangers et de séductions. Il a ordonné d'offrir en sacrifice les animaux que les Égyptiens adoraient comme des dieux [1], il a brisé et réduit en poudre le veau d'or dont Israël avait fait une idole à la manière des Égyptiens [2], il a fait périr trois mille hommes pour montrer son horreur de cette idolâtrie égyptienne [3]; bien plus, il a condamné énergiquement certaines pratiques de deuil dans les cérémonies funèbres [4], il a proscrit, comme une abomination, l'évocation des morts [5], mais rien, absolument rien, même dans cette dernière défense, contre le culte des morts ni contre l'existence d'une autre vie. Loin de là, les hommages rendus aux défunts sont formel-

1. Exod., VIII, 26 et XXIX, 1.
2. Exod., XXXII, 20.
3. Exod., XXXII, 28.
4. Lev., XIX, 27-28; Deut., XIV, 1; XXVI, 14. Voir plus haut, t. II, p. 495.
5. Deut., XVIII, 11-12.

lement autorisés dans plusieurs passages du Pentateuque [1]

Nous sommes loin toutefois de vouloir nous borner à cet argument pour ainsi dire négatif. Rien n'est plus aisé que d'établir, par des preuves positives et directes, la foi des premiers Hébreux à l'immortalité de l'âme.

Ils avaient assurément l'idée de l'immortalité, puisqu'ils regardaient la mort comme la punition du péché originel et qu'ils croyaient qu'Adam et Ève n auraient jamais cessé de vivre, s'ils n'avaient pas désobéi à Dieu [2]. La mort elle-même n'était point dans leur pensée l'anéantissement total et complet de l'homme. Après la chute, la postérité d'Adam, condamnée à subir les conséquences de la faute de son premier père, ne vit plus ici-bas que comme dans un lieu d'exil, dans une terre étrangère. Depuis Jacob et David jusqu'à S. Pierre et à S. Paul, il n'y a qu'une voix là-dessus au sein du peuple de Dieu : « Nous n'avons point ici de demeure permanente, écrivait S. Paul; nous cherchons notre demeure future [3] » — « Nous sommes des étrangers (*gêrim*) devant toi, (ô mon Dieu,) disait David, des voyageurs comme tous nos pères [4] » — « Les jours de mon pèlerinage sont de cent trente ans; courts et mauvais ont été les jours de ma vie, et ils n'ont pas atteint les jours de la vie de nos pères, aux jours de leur pèlerinage [5] » Telles furent les paroles par lesquelles répondit Jacob, après son arrivée en Égypte, au pharaon qui lui deman-

1. Il y a seulement quelques restrictions pour les signes de deuil de la part des prêtres et en particulier du grand-prêtre, Lev., XXI, 1-6; 11-12; pour le nazaréen, Num., VI, 7.

2. Gen., II, 17; III, 3, 19, 22.

3. Heb., XIII, 14. Cf. II Cor., V, 6-8; Eph., II, 19. — Voir aussi I Petr., II, 11.

4. I Chron., XIX, 15. Voir également Ps. XXXIX, 13; CXIX, 19, 54.

5. Gen., XLVII, 9.

dait son âge. « Il appelait un pèlerinage sa vie errante sur la terre, parce qu'il avait le sentiment de la patrie d'au delà, » selon la réflexion de M. Delitzsch [1] « Ceux qui tiennent ce langage, dit saint Paul, indiquent qu'ils cherchent la patrie, car s'ils avaient pensé seulement à celle d'où ils étaient sortis, ils avaient certainement le temps d'y retourner, mais ils en désiraient une meilleure, c'est-à-dire céleste [2]. »

La mort, d'après les idées des anciens Hébreux, mettrait fin au pèlerinage terrestre. Pour eux, mourir, c'était *bô' 'el 'aboṭ* « retourner à ses pères, » *né'ésaf el 'ammô*, « se réunir à son peuple. » Ces locutions remarquables, qui se lisent dans tous les livres de la Bible hébraïque et surtout dans le Pentateuque [3], « expriment plus qu'une inhumation ordinaire, dit M. Delitzsch. De même que lorsqu'il est dit que les patriarches meurent rassasiés de jours, on indique par là non seulement le dégoût des misères de cette vie, mais aussi les aspirations à une vie meilleure, de même la réunion avec les ancêtres n'est pas

1. F. Delitzsch, *Die Genesis*, 1853, t. II, p. 121. « Mira sane opinio eorum est, dit M. Wallon, qui libris sacris Hebræorum in quibus fundata est fides nostra, nihil de re tam gravi prædicatum esse asseruerunt. Cujus sane signum est haud dubium, quod dicitur, hominem peregrinum esse in terra, eo enim apud Patriarchas nomine vita nuncupatur... Certe erit peregrinanti viæ finis, exulanti est patria. » *Qualis fuerit apud veteres de animæ immortalitate doctrina*, p. 42.

2. Hebr., XI, 16. Reconnaissons du reste que, d'après plusieurs commentateurs, saint Paul prend les paroles de Jacob dans un sens figuré. Voir Keil, *Biblical Commentary, Pentateuch*, traduct. angl., t. I, p. 376.

3. Gen., XV, 15; XXV, 8, 17; XXXV, 29; XLIX, 29, 33 (Vulg., 32); Num., XX, 24, 26; XXVII, 13; XXI, 2; Deut., XXXI, 16; XXXII, 50; Jud., II, 10; II (IV) Reg., XXII, 20; Jer., VIII, 2; Ezéch., XXIX, 5. Voir aussi II Sam. XII, 23.

seulement la réunion des corps, mais aussi la réunion des personnes [1] »

Ces expressions sont ainsi une preuve irréfragable de la croyance des Hébreux à l'immortalité de l'âme. On ne saurait prétendre, comme on s'est efforcé très inutilement de le soutenir, que « se réunir à son peuple, retourner à ses pères, » c'était être enseveli dans le même tombeau ou dans le même lieu : Abraham, « qui est réuni à son peuple [2], » est enterré à Hébron dans la caverne de Makpelah, tandis que Tharé, son père, était mort à Haran, en Syrie, et que ses aieux avaient vécu et étaient morts en Chaldée. Ismaël « fut réuni à ses peuples [3], » quoiqu'il ne fût point enseveli dans le tombeau de son père Isaac. La mort de Jacob est racontée en ces termes par la Genèse : « Quand Jacob eut achevé de faire connaître à son fils ses dernières volontés, il retira ses pieds dans le lit et il expira, et il fut réuni à ses peuples, *vayyé'asef 'él 'ammav* [4]. » Quand il a été ainsi réuni à son peuple, Joseph se jette sur le corps inanimé de son père et le couvre de ses baisers et de ses larmes; ensuite les dépouilles mortelles du patriarche sont embaumées, les Égyptiens célèbrent un deuil de soixante-dix jours et ce n'est qu'après que ces cérémonies ont été accomplies que Joseph part pour aller enterrer son père dans le tombeau d'Abraham. Jacob était donc réuni à son peuple longtemps avant que ses restes fussent réunis à ceux de ces ancêtres.

Condamné à ne pas entrer dans la Terre Promise, Aaron meurt sur le mont Hor et y est enterré. Aucun

1. F. Delitzsch, *Die Genesis*, 1853, t. I, p. 425.
2. Gen., xxv, 8.
3. Gen., xxv, 17.
4. Gen., xlix, 33 (Vulg., 32).

Israélite n y repose avec lui et pourtant « il est réuni à son peuple[1] » Moïse meurt à son tour sur le mont Nébo, au delà du Jourdain, dans le pays de Moab, et personne ne connaît son tombeau. Il a été cependant, « réuni à son peuple[2] »

« Il est donc évident, concluons-nous avec M. Munk que la « réunion aux ancêtres » est autre chose que la sépulture, et que les Hébreux, du temps de Moïse, croyaient à un séjour où les âmes se réunissaient après la mort[3]. » Cette conclusion est incontestable et les hébraïsants les plus illustres, quel qu'ait été leur penchant pour les idées rationalistes, se sont bien gardés de la révoquer en doute. « *Ingressus est ad patres suos*, dit Gesenius, (*dicitur*) *de introitu in orcum, ubi Hebræi majores suos jam congregatos esse credebant. Distinguitur ista « ad patres seu ad populum congregatio » tam a morte quæ eam præcedit quam a sepultura*[4]. »

Nous verrons plus loin que le lieu où les trépassés se réunissaient à leurs ancêtres s'appelait le *šeʾôl*. Ce lieu était connu non seulement quant à la chose, mais aussi quant au nom, dès le temps des patriarches. Quand on annonce à Jacob la perte de son fils Joseph, il se laisse aller à une vive douleur, et lorsque ses enfants veulent le consoler, il leur répond : « Je descendrai, plein de désolation, auprès de mon fils dans le šeʾòl[5]. » — « Ce

1. Num., xx, 24 ; Deut., xxxii, 50.
2. Deut., xxxii, 50 ; xxxiv, 6.
3. Munk, *Palestine*, p. 149.
4. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, t. I, p. 131. — « *Zu seinen Ahnen gesammelt werden*, das heisst, sich zu ihnen sammeln ins Schattenreich, » dit Fürst, *Hebräisches Wörterbuch*, t. I, p. 120.
5. Gen., xxxvii, 35.

še'ôl, dit avec raison M. Munk, ne saurait être le *tombeau*, comme l'ont prétendu quelques traducteurs modernes, car Jacob croyait son fils déchiré et dévoré par une bête féroce, et il ne pouvait espérer que ses ossements reposassent auprès de ceux de Joseph [1] »

Ainsi nous trouvons, dès l'époque des patriarches et de Moïse, dans le Pentateuque même, des traces incontestables de la foi des premiers Hébreux à l'immortalité de l'âme. On en rencontre également dans les autres livres de l'Ancien Testament. Contentons-nous de citer ici un trait de l'histoire de Saül et un passage des Proverbes, en négligeant des endroits moins importants ou en les réservant pour une autre partie de ce travail.

Peu de jours avant la funeste bataille où il devait perdre la vie, Saül avait consulté l'oracle de Jéhovah, pour savoir quelle serait l'issue de la guerre qu'il faisait aux Philistins; mais Jéhovah, irrité des crimes de ce prince, s'était montré sourd à sa voix. Le roi infidèle, voulant à tout prix connaître à l'avance quel serait le sort de ses armes, résolut, malgré la défense de la loi mosaïque et sa propre défense, d'aller consulter la pythonisse d'Endor. « Alors Saül se déguisa et prit d'autres habits, et il s'en alla, lui et deux hommes avec lui, et ils arrivèrent de nuit chez cette femme, et il lui dit : Devine-moi, je te prie, par enchantement, et fais-moi monter qui je te dirai. — Et la femme lui répondit : Voilà que tu sais ce qu'a fait Saül, qui a exterminé du pays les devins et les enchanteurs, pourquoi donc cherches-tu à me faire mourir? — Et Saül lui jura par Jéhovah, en disant : Par le Dieu vivant, il ne t'arrivera pour ceci aucun mal. — Et

1. Munk, *Palestine*, p. 149. Le cardinal Bellarmin, Corneille van Steen (Cornélius à Lapide) et beaucoup d'autres avaient déjà fait cette remarque.

la femme lui dit : Qui veux-tu que je fasse monter? — Et il lui répondit : Fais-moi monter Samuel. — Et la femme vit Samuel, et elle s'écria à haute voix, et elle dit : Pourquoi m'as-tu trompée? Tu es Saül. — Et le roi lui répondit : Ne crains rien. Que vois-tu? — Et la femme dit à Saül : Je vois [comme] un Dieu qui monte de la terre. — Et il lui dit : Comment est-il fait? — Et elle répondit : C'est un vieillard qui monte. Il est couvert d'un manteau. — Et Saül reconnut que c'était Samuel, et, tombant le visage contre terre, il adora. — Et Samuel lui dit : Pourquoi me troubles-tu et me fais-tu monter? — Et Saül lui dit : Mon angoisse est grande : les Philistins me font la guerre et Dieu s'est retiré de moi, et il ne me répond plus ni par les prophètes ni par les songes, c'est pourquoi je t'ai appelé pour que tu me fasses connaître ce que je dois faire. — Et Samuel dit : Pourquoi m'interroges-tu, quand Jéhovah s'est retiré de toi et est devenu ton ennemi? Jéhovah fait ce qu'il t'avait dit par moi, Jéhovah t'arrache le royaume des mains, et il le donnera à ton serviteur, à David, parce que tu n'as point obéi à la voix de Jéhovah, et que tu n'as point été le ministre de sa colère contre Amalec; c'est pourquoi Jéhovah t'a fait ceci aujourd'hui. Et Jéhovah livrera même Israël, ton peuple, dans les mains des Philistins, et demain, toi et tes fils [vous serez] avec moi, et Jéhovah livrera même le camp d'Israël aux mains des Philistins. — Et soudain, Saül tomba tout de son long par terre, et il fut rempli d'effroi par les paroles de Samuel[1] »

« Il est évident, dit très justement M. Munk, que l'auteur de ce récit, ainsi que ceux pour qui il écrivait,

1. I Sam., XXVIII, 8-20.

croyaient à l'existence du prophète au delà de la tombe et à un séjour où les ombres se réunissaient après la mort[1] » En effet, comme l'a observé avec raison M. de Saulcy dans la discussion de l'Académie, « ceux qui soutiennent que les Israélites n'ont pas cru à la réalité de l'existence des morts, ne pourront jamais expliquer comment il se fait que Saül aille trouver la pythonisse d'Endor et lui demande de le mettre en rapport avec Samuel, mort depuis longtemps[2] »

Moïse avait condamné la nécromancie comme une « abomination[3], » mais cette superstition, fondée sur la réalité d'une autre vie, était si enracinée dans le peuple, que nous voyons encore Isaïe l'attaquer et sans doute avec peu de succès : « S'ils vous disent, s'écrie ce prophète : Interrogez les monuments et les devins qui chuchotent et parlent tout bas, (répondez) : Le peuple (interrogera) son Dieu. Pourquoi interrogerait-il les morts au sujet des vivants[4]? » La persistance de ces consultations superstitieuses, parmi les Israélites, à toutes les époques de leur histoire, est un indice incontestable de leur foi à une autre vie : « Comment n'ont-ils pas vu, ceux qui nient ce fait évident, dirons-nous avec Fréret, comment n'ont-ils pas vu que la pratique interdite aux Juifs et commune chez les Chananéens, suppose que l'existence des âmes, séparées du corps par la mort, était alors une opinion générale et populaire? Car il serait absurde de penser qu'on interrogeât ce qu'on croyait ne pas exister[5] » Qui s'aviserait de prétendre que nos mo-

1. Munk, *Palestine*, p. 149.
2. Compte rendu, *Journal Officiel* du 16 avril 1873, p. 2618.
3. Deut., XVIII, 11-12.
4. Isaï., VIII, 19.
5. Fréret, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXIII, p. 185.

dernes spirites ne croient pas à l'existence des esprits?

Le livre des Proverbes a nommé par son nom l'immortalité de l'âme. « C'est dans les Proverbes, dit M. Derenbourg, qu'on signale les allusions réputées les plus convaincantes. Cet écrit est composé de quatre parties distinctes dont il est difficile de préciser l'âge : elles ont été réunies et complétées au temps du roi Ézéchias, c'est-à-dire, vers le VII[e] siècle avant notre ère [1]. »

Voici en effet un des passages qu'on lit dans le livre des Proverbes, dans la partie dont on ne peut s'empêcher d'attribuer la composition au roi Salomon : « Sur la voie de la justice est la vie, et sur le chemin de son sentier est l'immortalité [2]. » — « C'est le mot *'al-mavêṭ* qui exprime, dans le texte hébreu, l'idée d'immortalité, et c'est ce même mot que M. Joseph Halévy croit retrouver dans l'inscription d'Eschmounazar..... Mais M. Derenbourg, par des raisons philologiques et des considérations grammaticales,... prétend démontrer que ce terme ne saurait appartenir au vocabulaire hébreu, qu'il y a dans ce passage une altération du texte biblique [3] » Nous ne savons quelles raisons philologiques a pu apporter M. Derenbourg en faveur de sa thèse, mais ce qui est certain, c'est que les plus grandes autorités en science hébraïque sont contre lui. M. Bertheau et M. Fürst, malgré leurs opinions rationalistes, ne croient nullement à l'altération du mot *'al-mavêṭ;* ils admettent l'un et l'autre comme authentique la leçon du texte massorétique;

1. Compte rendu, *Journal Officiel*, du 4 mars 1873, p. 1522-1523.

2. Prov., XII, 28; Cf. Ps. XLVIII, 15 : « Dieu sera notre Dieu dans l'éternité, il nous conduira au delà de la mort, עַל־מוּת *'al-moûṭ* = 'al-mâveṭ. »

3. Compte rendu, *Journal Officiel* du 4 mars 1873, p. 1523.

bien plus, ils en citent un exemple analogue, tiré du même livre des Proverbes [1] M. Ewald ne s'est pas contenté d'en citer un seul exemple, il en énumère plusieurs dans son *Lehrbuch* [2].

La foi de l'auteur des Proverbes à l'immortalité de l'âme résulte d'ailleurs d'une manière invincible de sa foi au še'ôl, c'est-à-dire au lieu qu'habitent les âmes après la mort [3]

1. אלקום *'al-qoum,* « non-résistance. » Prov., xxx, 31. Fürst, *Wörterbuch,* t. I, p. 98; Bertheau, *die Sprüche Salomo's,* dans la collection rationaliste du *Kurzgefasstes Handbuch zum Alten Testament,* t. VII, p. 53.

2. Ewald, *Ausführliches Lehrbuch der Hebräischen Sprache,* 7e édit., § 286, p. 717.

3. Cf. aussi sur l'immortalité de l'âme, Is., xxv, 8; xxvi, 19; Ezéch., xxxvii, 9-14; xiv, 12-23.

CHAPITRE V

LE SCHEÔL.

Les preuves de la croyance des Hébreux à l'immortalité de l'âme, que nous venons de rapporter, défient toute critique, néanmoins, alors même qu'on les regarderait comme insuffisantes et qu'elles le seraient en effet, celles que nous allons exposer maintenant sont propres à satisfaire les plus incrédules et à fermer la bouche aux adversaires les plus obstinés.

Non seulement les Hébreux ne croyaient pas que tout fût fini pour l'homme à la mort, mais ils connaissaient le lieu où il continuait son existence ultra-terrestre, et les auteurs sacrés nous en ont laissé la description. Ils l'appelaient le *Še'ôl.* Tous en ont parlé, depuis Moïse jusqu'aux prophètes qui écrivaient à l'époque de la captivité de Babylone. Son nom se lit soixante-cinq fois [1] dans les livres de l'Ancien Testament que nous possédons en hébreu, sept fois dans le plus ancien livre de la Bible, c'est-à-dire le Pentateuque [2].

1. Voir l'énumération de ces passages dans Fürst, *Concordantiæ*, p. 1088.

2. M. Constantin Schlottmann a lu aussi le mot de *Še'ôl,* il y a quelque temps, dans une antique inscription moabite, gravée sur le dos d'une statuette en terre cuite. D'après son interprétation, il y est question de plusieurs dieux, entre autres de *El Še'ôl, Gott der Unterwelt,* « le dieu de l'enfer. » *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 1872, p. 787. Il faut cependant observer que l'authenticité de la statuette est très suspecte. La plu-

Les orientalistes ne sont pas d'accord sur l'origine du mot šeʼôl. Les uns le dérivent de *šâʼal*, « creuser, » et lui attribuent le sens de « caverne ; » les autres le font venir de *šâʼal*, « demander, » « le lieu insatiable qui ne cesse point de demander de nouvelles victimes. » Quelques exégètes prétendent que, dans un petit nombre de passages, šeʼôl signifie simplement « tombeau. » Il y en a qui le nient. Quoi qu'il en soit, et c'est ce qui importe dans la question présente, tous les savants sont d'accord pour reconnaître qu'au moins dans la très grande majorité des cas, le mot šeʼôl désigne, non pas le sépulcre, qui s'appelait en hébreu *qeber*, mais le lieu où habitent les âmes après la mort. Ce sentiment, qui est celui des savants d'aujourd'hui, est aussi celui des savants de tous les temps. Les Septante ont traduit šeʼôl soixante et une fois par *Hadès*, c'est-à-dire, par le mot qui, dans la langue grecque, désignait le lieu où se rendaient les âmes après leur séparation du corps. Deux fois seulement, ils l'ont traduit par *thanatos*, « mort [1]. » La Vulgate latine l'a constamment traduit par *Infernus* ou *Inferi*, *Inferus* [2]. Le terme de šeʼôl était tellement consacré pour désigner le séjour des âmes, qu'Onkelos et Jonathan, dans leurs paraphrases chaldaïques, l'ont toujours conservé [3]. Le texte samaritain du Pentateuque lit partout *Siol*. La version syriaque de la Bible rend toujours le mot šeʼôl de

part des savants reconnaissent aujourd'hui que les prétendues antiquités moabites sont, pour la plupart au moins, l'œuvre d'un faussaire.

1. II Sam., XXII, 6 et Prov., XXIII, 14. Les Septante ont omis le mot les deux autres fois où il est employé dans l'hébreu, Job, XXIV, 19 et Ézéch., XXXII, 21.

2. Quarante-huit fois par *Infernus*, dix-sept fois par *Inferi* ou *Inferus*.

3. Excepté dans cinq passages.

l'Ancien Testament et le mot *Hadès* qui lui correspond dans le Nouveau, par *Šiul*.

La plupart des hébraïsants allemands, même rationalistes, reconnaissent que les anciennes versions ont bien rendu le sens de še'ôl; ils l'expliquent eux-mêmes le plus souvent par *Schattenreich*, « le royaume des ombres, » ou par *Unterwelt*, « le monde souterrain, l'enfer [1], » « *locus ubi mortui, umbrarum instar, degunt*, » dit Rosenmüller [2]. Gesenius le définit : « *Locus subterraneus..., habitatus à mortuorum animabus* [3] »

Une foule de passages très clairs confirment l'opinion des savants et établissent que pour les Hébreux le Še'ôl était réellement le lieu où se rendaient les âmes après la mort, que, dans ce séjour, elles n'étaient point privées de sentiment et de vie, et que, par conséquent, à toutes les époques, les Hébreux ont admis l'immortalité de l'âme et l'existence d'une autre vie.

Voici la description du royaume des morts, d'après les données que nous fournissent les Livres Saints. On « descend [4] » dans cette demeure au terme de la vie présente. On y entre, d'après la description poétique qui nous en est faite en divers endroits, par une « porte [5], » qui en est appelée aussi « la bouche » et qui peut « s'élargir sans mesure [6]. » On pénètre ainsi dans un lieu « très pro-

1. Knobel, Fürst, etc.
2. *In Genesim*, p. 576.
3. *Thesaurus*, p. 1348.
4. ירד, *yârad*, Gen., XXXVII, 35; Num., XVI, 30; Ézéch., XXXI, 15, etc. De là l'expression du *Credo* appliquée à Notre-Seigneur: « *Descendit* ad inferos, » qui n'implique pas du reste une descente locale.
5. Isaï., XXXVIII, 10; Job, XVII, 16.
6. Isaï., V, 14.

fond [1], obscur et ténébreux [2]. Cependant le regard de Dieu peut le sonder [3] Il est vaste [4], insatiable [5], inexorable et inflexible [6]. D'après quelques passages, il y avait dans le še'ôl des lieux plus reculés et plus profonds, destinés sans doute aux âmes chargées de péchés [7] C'est ce que Moïse, dans son dernier cantique, appelle *še'ôl taḥtit*, « le dernier še'ôl [8]. »

Toutes les âmes arrivent dans le séjour des morts [9] : c'est le lieu de réunion assigné à tous les hommes, « la maison destinée à tous les vivants [10]. » Les habitants du še'ôl sont plusieurs fois appelés dans la Bible *Refa'im*, mot qui désigne quelquefois une race de géants, mais qui paraît désigner, quand il est appliqué aux trépassés, des êtres faibles et sans force, de la racine *râfâh*, « défaillir [11], » s'il faut toutefois s'en rapporter à cette étymologie douteuse. Les *Refa'im* sont privés d'une partie de la force vitale, mais ils ne sont pas privés de toute force ni de tout sentiment [12]. Isaïe, dans le magnifique

1. Job, XI, 8; Deut., XXXII, 22.
2. Job, X, 21-22.
3. Job, XXVI, 6.
4. Habacuc, II, 5.
5. Prov., I, 12; XXX, 16; Isaï., V, 14.
6. Cant., VIII, 6.
7. Prov., IX, 8.
8. Deut., XXXII, 22. Comparer Ézéch., XXXI, 16, ארץ תחתית, *ereṣ taḥtit*.
9. Gen., XXXVII, 36; Num., XVI, 30; I (III) Reg., II, 6.
10. Job, XXX, 23.
11. *Râfâh*, רפה, avec un *hé* pour troisième radicale. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 1302 et 1303. רפאים, *Refa'im*, est employé sept fois dans la Bible pour désigner les morts. Il se trouve aussi dans l'inscription du roi sidonien Sargon. (Cf. Homère : οἱ καμόντες, ἀμενηνὰ κάρηνα, σκιαί, εἴδωλα, εἴδωλα καμόντων. Il., XXIII, 72; Od., XI, 476; etc.
12. « Sanguine et vi vitali, *nĕfeš*, נפש, neque tamen animi vi-

chapitre où il prédit la chute du roi de Babylone, nous fait pénétrer dans le še'ôl et nous décrit l'état de ses habitants : « Jéhovah a brisé la verge des méchants, la verge des dominateurs, chante le prophète... (Maintenant) la terre est tranquille, elle se repose, elle éclate en chants de triomphe... le še'ôl (lui-même), dans ses profondeurs, s'est ému ; il va au-devant de toi, (le roi de Babel qui vient de mourir) ; il réveille les Refa'im ; il fait lever de leurs sièges tous les princes de la terre, tous les rois des nations. Tous élèvent la voix et ils te disent: Tu es donc devenu faible comme nous, tu es comme l'un de nous ! Ta fierté est descendue dans le še'ôl, au bruit des instruments de musique, une couche de vers te sert de tapis, la vermine est ta couverture. Comment es-tu tombé du ciel, astre brillant, fils de l'aurore?... Tu disais dans ton cœur : Je monterai jusqu'aux cieux..., et tu es descendu dans le še'ôl, au fond de l'abîme... et tu as été jeté loin de ton sépulcre (*qèber*), comme un tronc pourri [1] »

Le še'ôl désigne tantôt le lieu de la réunion des morts

ribus plane destitutos, dit Gesenius, *Thesaurus*, p. 1302. Voir Ps. LXXXVIII, 11.

1. Isaï., XIV, 4-19. Voir aussi Ezéch., XXXI, 16 et XXXII, 17. Les princes sont appelés *arbres du Liban* et le Pharaon *cèdre*. Ce qui habite ainsi dans le שאול, ce n'est pas le corps qui est dans le tombeau, קבר, mais l'âme : « What of man could be in שאול, unless it were his soul ? When in Baruch II, 17, it is said of the dead in Hades, ὧν ἐλήφθη τὸ πνεῦμα ἀπὸ τῶν σπλάγχνων αὐτῶν, it is not the *spiritus vitalis* withdrawn from them,.. but the spirit itself disembodied, and leading a shadowy life in Hades. » F. Delitzsch, *Biblical Psychology*, VI, § III, p. 478. — « The citation of the spirit of Samuel (I Sam., XXV) proves in a similar way that the separated souls in שאול were not conceived of as without consciousness and without perception. » *Ibid.*, § IV, p. 494.

en général, tantôt le séjour des bons et tantôt le séjour des méchants, ou plutôt, tous les morts y descendent, comme le disent Job et Moïse [1] Ézéchias le met en opposition avec la terre des vivants, sans aucune distinction entre les justes et les injustes [2]. Le Psalmiste dit aussi que c'est le lieu où tout homme vivant sera forcé de se rendre [3] Mais dans les Nombres le še'ôl est le gouffre où la colère divine engloutit Coré et ses partisans rebelles [4]. Nous lisons dans le livre de Job :

Comme la sécheresse et la chaleur absorbent l'eau des neiges,
Ainsi l'enfer (le še'ôl) engloutit le pécheur [5].

Plusieurs fois dans les psaumes et ailleurs, il désigne le sejour des bons : « Tu n'abandonneras point mon âme (*nĕfeš*) dans le še'ôl, dit David, parlant au nom du Messie ; tu ne permettras point que ton saint connaisse la corruption [6]. » On peut appuyer sur ces passages l'opinion de saint Augustin et de plusieurs autres Pères qui distinguent deux enfers avant la venue de Jésus-Christ, l'un supérieur où demeuraient les âmes des justes, avant que le mystère de la rédemption leur eût ouvert les portes du ciel, et l'autre inférieur où étaient préci-

1. Voir plus haut, p. 157, notes 9 et 10.

2. Isaï., XXXVIII, 18-19.

3. Ps. LXXXIX, 48. Cf. Prov., XXI, 16, קהל רפאים, *qahal Refa'im*, « assemblée des morts, » et voir Job, III, 13-19 ; I Sam., XXVIII, 19.

4. Num., XVI, 33.

5. Job, XXIV, 19, traduction Le Hir, p. 343. Voir aussi Ps. IX, 18 ; XXXI, 18 ; Prov., V, 5 ; IX, 18 ; Is., LVII, 9.

6. Ps. XVI, 10. Comparer avec Act., II, 27, 31. Voir aussi Ps., XXX, 4 ; XLIX, 16 ; LXXXVI, 13 ; et de plus Job, III, 17-19 ; Isaï., XXXVIII, 10 ; Osée, XIII, 14.

pités les méchants [1] Les théologiens, comme le terme d'*enfer* par lequel le mot s̈e'ôl est rendu dans la Vulgate, semble emporter l'idée de la damnation, ont employé un mot plus doux, celui de *limbes*, terme aujourd'hui consacré dans leur langage pour signifier le lieu où les âmes des saints patriarches étaient détenues avant que Jésus-Christ y fût descendu, après sa mort et avant sa résurrection [2]

Il est clair d'ailleurs que le nom de s̈e'ôl donné indistinctement au séjour des bons et au séjour des méchants, dans l'Ancien Testament, n'implique aucunement qu'ils aient été confondus ensemble, encore moins qu'ils aient enduré les mêmes tourments [3] Mais il est certain que les âmes des justes qui étaient dans les limbes ne pouvaient pas y acquérir de mérite et n'y jouissaient point de la vision béatifique. C'est pourquoi il est dit plusieurs fois qu'on ne peut glorifier Dieu dans ce séjour des morts [4]

Le s̈e'ôl est quelquefois, mais rarement, désigné par d'autres noms. Il est appelé aussi *'abadôn* ou « lieu de la perdition [5], » *doumah*, « le lieu du silence [6], » *be'êr s̈aḥaṭ*

1. Voir Petau, *Theolog. Dogmata, De Incarnat.*, l. XIII, chap. 18, n° 5, t. IV, part. II, p. 372-373. On voit par ce que nous venons de dire, dans quel sens il faut entendre les paroles suivantes de saint Augustin, dans son livre *De Genesi ad litteram*, XII, 63 : « Illud me nondum invenisse confiteor, inferos appellatos ubi justorum animæ requiescunt. » Opera, édit. Gaume, t. III, col. 509. Il est un peu moins affirmatif, *Epistola*, 187, t. II, col. 1020. Ces paroles ne sont rigoureusement vraies qu'en ce sens qu'aucune des âmes qui habitent le s̈e'ôl (inferos), n'était encore glorifiée.

2 *Descendit ad inferos* (s̈e'ôl); article du symbole. Voir *Eph.*, IV, 9.

3. Cf. Luc., XVI, 26.

4. Isaï., XXXVIII, 18; Ps. CXIV, 17; Baruch, II, 17.

5. Job, XXXVI, 6; Prov., XXVII, 20 (Chetib).

6. Ps. CXV, 17.

« le puits de la destruction [1], » *ṣalmaveṭ* et *ḥošek* « le lieu des ténèbres [2]; » *'ereṣ neśyah*, « la terre de l'oubli [3].» Presque toujours ces noms sont synonymes de še'ôl, dans des passages poétiques, où ils sont employés, à cause du parallélisme, pour éviter la répétition du même mot.

De tout ce que nous venons de dire, il est aussi clair que le jour que les Hébreux croyaient à l'immortalité de l'âme et à l'existence d'une autre vie.

Tirons-en une autre conclusion que nous empruntons à M. Guder : « L'idée, dit-il, que l'Ancien Testament nous donne de l'autre vie diffère moins qu'on ne serait porté tout d'abord à le supposer de l'idée que les païens se faisaient de l'Hadès [4], à la condition toutefois qu'on ne se laisse point induire en erreur par les voiles mythologiques [5] La supériorité de l'Ancien Testament sur ce point consiste surtout dans la sobriété de ses peintures et dans ce qu'il fonde l'existence du Še'ôl sur le monothéisme. Mais la mort n'avait pas encore perdu sa puissance et la vie éternelle n'avait pas été manifestée dans son plein jour [6]. »

1. Ps. LV, 24.

2. Ps. CVII, 10, etc. C'est le mot du Nouveau Testament σκότος τὸ ἐξώτερον, « les ténèbres extérieures. » Matth., VIII, 12, etc.

3. Ps. LXXXVIII, 13.

4. S. Augustin a exprimé cette idée dans son livre XII *De Genesi ad litteram*, nº 62. « Quanquam possimus ostendere, dit-il, illorum quoque sapientes de inferorum substantia minimè dubitasse, quæ post hanc vitam excipit animas mortuorum. » *Opera*, édit. Gaume, t. III, col. 508.

5. Quelques anciens docteurs et quelques exégètes modernes ont prétendu trouver des fleuves dans le *Še'ôl* biblique comme dans le Tartare païen, mais cette opinion est fondée sur une fausse interprétation de la métaphore employée Ps. XVIII, 14. Nous ne trouvons nulle part dans les Saints Livres les fables païennes sur ce sujet.

6. Herzog, *Real-Encyclopädie*, *sub voce.*

Nous rencontrons en effet chez des peuples de langue, de mœurs et d'origine toutes différentes des traditions populaires qui se rattachent étroitement, si l'on ne tient pas compte de l'exagération et de l'excès de couleur, à la tradition hébraïque. Hésiode, dans sa *Théogonie*, nous montre tous les hommes descendant dans la demeure de Hadès. Homère nous peint les âmes des morts habitant une terre ténébreuse, triste séjour que jamais le soleil n'éclaire et où les ombres errent avec tristesse.

Cette communauté d'idées doit provenir d'une source commune, qui ne peut être que la révélation primitive, car l'homme ne peut savoir par lui-même ce qui se passe après la mort. Puisque des races d'origine diverse avaient sur ce sujet des conceptions analogues, ces conceptions ne pouvaient être le fruit de l'imagination, mais un reste des communications faites par Dieu au premier père du genre humain. Il importe en effet de bien se rappeler que ce n'est que par une connaissance surnaturelle que nous pouvons savoir d'une manière positive ce qui se passe dans l'autre vie, surtout dans la question des récompenses et des peines que nous allons maintenant étudier.

CHAPITRE VI.

LA RÉMUNÉRATION DANS UNE AUTRE VIE.

Il est certain que les anciens Hébreux avaient l'idée de l'immortalité de l'âme et de la vie future, mais avaient-ils une idée claire et explicite des récompenses destinées aux justes et des peines réservées aux pécheurs ? On ne saurait répondre à cette question avec la même certitude qu'aux précédentes.

Avant de l'examiner directement, observons que, quoi que l'on ait pu dire et avancer à ce sujet, le Christianisme est désintéressé dans cette réponse. M. Th.-H. Martin l'a déjà remarqué avec beaucoup de sagesse : « Quand bien même il faudrait dire avec S. Jean Chrysostome, que les promesses de l'autre vie n'avaient nullement fait partie de la révélation incomplète adressée aux Hébreux par Moïse, quand bien même il faudrait dire avec S. Thomas d'Aquin que le Pentateuque n'avait que les promesses de la vie présente, et qu'il était réservé au Christ et à l'Évangile » d'avoir les paroles de la vie éternelle, » le Christianisme ne serait pas compromis par cet aveu : il le serait seulement dans le cas où l'on pourrait démontrer que la religion hébraïque, dont il est le complément, et sur laquelle il s'appuie, reposait elle-même sur une erreur ; savoir, sur la négation de l'immortalité de l'âme. Or, une telle as-

sertion ne résisterait pas un instant à un sérieux examen [1] »

1. Th.-H. Martin, *la Vie future*, 1870, p. 64. On ne saurait assez louer ce travail remarquable qui fait un égal honneur à la foi du chrétien et à l'érudition du savant. Cependant l'auteur ne nous paraît pas avoir toujours suffisamment distingué l'idée de la vie future et celle de la rémunération, et, à cause même de l'excellence du livre, nous nous permettrons de présenter à ce sujet quelques observations. La note V de la page 546 est intitulée : « Autorités contre ceux qui croient trouver clairement formulée dans le Pentateuque la doctrine d'une autre vie. » C'est « la doctrine des récompenses dans une autre vie » qu'il aurait fallu dire pour être tout à fait exact. Pour prouver sa thèse, M. Th.-H. Martin fait dire aux Pères, ce nous semble, plus qu'ils n'ont dit. Le célèbre hérétique Pélage avait enseigné que l'Ancien Testament était égal au Nouveau et l'une de ses preuves était tirée de ce que le royaume des cieux était promis dans les deux Testaments. S. Jérôme et S. Augustin réfutèrent ce sentiment, pris dans un sens absolu, et appliqué au Pentateuque, car saint Augustin reconnaît que la manière dont Pélage expliqua son assertion devant le concile de Diospolis, en la restreignant aux derniers livres de l'Ancien Testament, est exacte (*De gestis Pelagii*, n. 13, t. X, p. 482, éd. Gaume). — S. Jérôme (*Adversus Pelagianos*, l. I, c. 31. *Opera*, *Patr*. Migne, t. XXIII, col. 525, et S. Augustin enseignent que la loi ancienne n'avait pas formellement les promesses de la vie éternelle, voulant dire surtout par là que les saints de l'Ancien Testament ne pouvaient pas entrer dans le ciel avant que Jésus-Christ leur en eût ouvert les portes ; mais les Pères enseignent expressément que si les premiers Hébreux n'avaient pas les promesses consolantes, ils avaient les menaces, et que par conséquent ils n'ignoraient pas la sanction du péché dans une autre vie : *Quod Jacob dicit ad filios suos, deducetis senectam meam cum tristitia ad inferos, videtur hoc magis timuisse, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum.* (*De Genesi ad litteram*, l. XII, n. 64, t. III, col. 509.) C'est là une considération qui a échappé à M. Th.-H. Martin. — « S. Jean Chrysostome était allé plus loin, dit le même auteur, et certainement beaucoup trop loin, en niant même qu'il fût question du

Il est en effet très certain qu'aucun passage des Livres Saints ne nie la rétribution selon les œuvres dans la vie

royaume des cieux ou de la *géhenne*, soit dans les livres de Moïse, soit dans les autres livres sacré des Hébreux. » (Loc. cit., p. 547.) S. Jean Chrysostome n'a point nié qu'il fût question du royaume des cieux ou de la géhenne dans l'Ancien Testament. Le passage où l'on dit : « *Si ii qui ante Christi adventum fuerunt, qui ne nomen quidem gehennæ audierunt neque resurrectionis, postquam hic pœnas dederunt, illic quoque punientur,* » (*In Matth. Hom.* 36, Migne. *Patr. gr.*, t. LVII, col. 417), ce passage doit s'entendre, non pas des Juifs, mais des Gentils, dont il est parlé un peu plus haut, après qu'il a été fait mention des Juifs. S. Jean Chrysostome a reconnu expressément, comme l'observe du reste M. Th.-H. Martin, que tous les patriarches ont attendu la récompense céleste (*Ib.*, t. LIV. col. 626-627). Ailleurs il dit seulement, comme S. Augustin, que les Juifs n'avaient point les promesses expresses de la vie éternelle (t. LVII, col. 185). La seule opinion qui lui soit propre et dans laquelle, comme l'ont observé ses éditeurs Bénédictins, il s'écarte du sentiment commun des docteurs, c'est celle qu'il avait sur Job, lequel, d'après lui « ne savait rien de *clair* sur le royaume du ciel et sur la résurrection, » τὸ μηδὲν εἰδέναι περὶ βασιλείας οὐρανῶν καὶ αναστάσεως σαφές. *Hom.* 33 *in Matt.*, t. LVII, col. 396. Les Bénédictins ont eu le tort de négliger dans leur traduction le mot σαφές qui atténue la force des paroles du saint docteur. Du reste, il ne prétend pas que Job n'avait pas l'idée d'une autre vie, il nie seulement qu'il eut l'idée du bonheur du ciel et de la résurrection *des corps*. Ailleurs, il reconnaît expressément que dans l'ancienne alliance, on avait une idée obscure de la résurrection. Dans la troisième des onze homélies inédites publiées par les Bénédictins, dans le tome XII de leur édition, il l'affirme à deux reprises. « *Vide quomodo spem resurrectionis postea inducat (Deus,) involutam quidem et obscuram* (ἀμυδρὰν καὶ ἀσαφῆ), *sed inducit tamen.* » p. 337 C. Et un peu plus loin, p. 338 E : « *In primordiis quidem hæc obscure fiebant; resurrectionis enim spes quasi in ænigmate exhibebatur nobis per Enochum.* » (Migne, t. LIII, col. 475-476.) On pourrait faire des observations analogues sur plusieurs autres citations de M. Th.-H. Martin, en particulier sur celle de S. Thomas d'Aquin, Iª IIæ, quæstio 99, art. 6. — Quelques écri-

future. Il faut reconnaître aussi que les plus anciens livres et en particulier le Pentateuque n'exposent jamais d'une manière formelle le dogme des récompenses et des peines après la mort. « La loi de Moïse, dit Bossuet, ne donnait à l'homme qu'une première notion de la nature de l'âme et de sa félicité... Les merveilles de la vie future ne furent pas alors universellement développées, et c'était au jour du Messie que cette grande lumière devait paraître à découvert. C'est un des caractères du peuple nouveau de poser pour fondement de la religion la foi de la vie future [1] »

Il est bien certain qu'une des différences principales qui distinguent la religion juive de la religion chrétienne, c'est ce rôle prépondérant que joue dans la seconde la croyance au ciel et à l'enfer, rôle dont nous apercevons peu de traces dans la première avant les Machabées. Mais il faut distinguer entre la connaissance d'une doctrine et l'influence qu'elle exerce sur les esprits. Que de dogmes catholiques, également connus dans tous les siècles, ont néanmoins influé d'une manière très diverse sur la conduite des peuples ! Il est incontestable que la dévotion à la Sainte Vierge a été connue et a existé de tout temps dans l'Église, mais elle ne s'y est pas toujours manifestée sous les mêmes formes, et aujourd'hui encore elle varie, non pas dans le fond, mais dans l'expression extérieure,

vains ecclésiastiques ont pensé que les Juifs avaient une idée claire et explicite de la rétribution après la mort. Origène dit : « Quel avantage n'était-ce pas encore pour eux (les Juifs) de sucer avec le lait et d'apprendre, en apprenant à parler, la doctrine de l'immortalité de l'âme, des supplices souterrains et des récompenses destinées à la vertu ? » Etc. *Contre Celse*, V, 42-43. Voir Freppel, *Origène*, leçon 31, t. II, p. 298.

1. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, partie II, ch. XIX, *Œuvres*, édition Vivès, t. XXIV. p. 459-460.

selon les lieux et selon les personnes. Si l'auteur inconnu de l'*Imitation de Jésus-Christ* écrivait aujourd'hui son immortel ouvrage, il y a lieu de croire qu'il nommerait plus souvent la Mère de Dieu, dont le nom n'apparaît que dans son quatrième livre [1] On ne dit point cependant que cette omission ait été remarquée lorsque l'*Imitation* commença à devenir populaire, parce que la dévotion à Marie, quelque grande qu'elle fut au moyen âge, quelque place qu'elle tienne déjà, par exemple, dans les écrits de S. Bernard, n'avait pas encore pris tous les développements que, par une disposition particulière de la Providence, elle devait prendre plus tard, jusqu'à ce qu'elle reçût en quelque sorte son couronnement, par la définition du dogme de l'Immaculée Conception, par le souverain Pontife Pie IX.

Ne soyons donc pas trop surpris, si Moïse n'a pas dit aux Hébreux comme S. Paul aux premiers disciples de Jésus-Christ : « Nous sommes citoyens du ciel [2]. Cherchez ce qui est dans le ciel, aimez ce qui est dans le ciel [3] » Les enfants de Jacob n'étaient pas encore assez dégagés des sens pour porter d'aussi hautes leçons et

1. *De Imitatione Christi,* l. IV, c. II, 6 ; XXVII, 2.

2. Le ciel est notre municipe, πολίτευμα, « la république dont nous sommes citoyens, » explique Wilke (*Clavis Novi Testamenti philologica,* ed. C. Grimm, p. 362) ; *municipatus,* disait l'ancienne Vulgate, rendant mieux le mot grec que le *conversatio* de la Vulgate actuelle. Philip., III, 20. On voit que le mot de S. Paul est l'antithèse formelle, mais non pas la contradiction du langage de Moïse. Celui-ci promettait sur la terre une récompense miraculeuse, effet d'une alliance particulière entre Dieu et son peuple, à ceux qui seraient fidèles à la loi; mais cette récompense terrestre n'excluait aucune récompense céleste. Jésus-Christ et S. Paul ne promettent que la récompense céleste; pour la terre, ils prédisent des persécutions et des tribulations de toutes sortes.

3. Coloss., III, 1.

s'élever jusqu'à ces sublimes pensées. Il devait s'écouler encore bien des siècles, avant que le Rédempteur trouvât une terre assez préparée pour recevoir la divine semence et la faire fructifier. Mais à l'époque de sa venue, tout était changé : il voulait établir une religion universelle, catholique, et il lui fallait une base plus large que celle de la religion judaïque. Il n'était plus possible d'attacher seulement des bénédictions terrestres à l'observation de la loi, puisque la nouvelle Église ne devait pas comprendre un seul peuple comme l'ancienne, mais tous les peuples. L'antagonisme des membres de la grande Église universelle, comme nations, était inévitable, mais s'il devait y avoir entre eux des luttes pour ainsi dire matérielles, des querelles d'influence, de voisinage, ou d'intérêt, ils pouvaient du moins être tous poussés par un même mobile spirituel vers leur fin supérieure, la possession du ciel.

On a souvent répété que Moïse n'avait point parlé clairement de la remunération ultra-terrestre afin de prévenir le danger de l'idolâtrie chez les Hébreux. De grands et savants personnages, Bossuet et bien d'autres, ont insisté beaucoup là-dessus. Nous acceptons cette explication, mais nous pensons qu'il y en a encore d'autres.

Moïse n'a point prétendu donner à son peuple une religion nouvelle : il a voulu seulement garantir la religion des patriarches de tout alliage impur en l'entourant, pour ainsi parler, d'une haie protectrice. Il a insisté fortement sur les points qui étaient menacés d'altération ou de corruption, comme l'unité de Dieu ; il ne s'est pas arrêté aux autres. Il a été beaucoup plus un législateur civil et politique qu'un réformateur religieux. Il est très vrai qu'il n'a pas donné expressément dans son code la vie future comme sanction de la loi qu'il établissait ; il est

très vrai, comme l'a dit S. Augustin, que « *in illo Testamento quod propriè vetus dicitur et datum est in monte Sina, non invenitur promitti apertissime, nisi terrena felicitas* [1], » mais qu'y-a-t-il là de si étonnant? Qui donc est surpris que la mention du ciel et de l'enfer ne se trouve pas dans notre code civil ou criminel [2]?

Moïse a composé encore moins un traité de philosophie ou de théologie à la façon occidentale. Les Orientaux n'avaient pas comme nous l'idée d'un livre spéculatif, conçu d'après une méthode régulière et sévère, et envisageant une question sous toutes ses faces, sans en excepter aucune. Ces procédés des descendants des Aryas étaient entièrement inconnus aux enfants de Sem. L'auteur du Pentateuque a conservé l'histoire de son peuple, il a attaqué les erreurs et les abus régnants, mais il aurait trouvé oiseux de dire ce que tout le monde savait et ce que tout le monde croyait. Si un péripatéticien ou un scolastique avait fait le Décalogue, il aurait vraisemblablement mis en tête l'affirmation de l'existence de Dieu. Moïse n'a affirmé nulle part l'existence de Dieu : il l'a toujours supposée, il ne l'a jamais formulée. Il en est de même des récompenses d'une autre vie. Il les connaissait, nous ne pouvons en douter, puisqu'il avait été élevé dans toute la science des Égyptiens et que les Égyptiens les admettaient ; il y croyait, puisqu'il ne les a point niées, et qu'il a combattu et démenti tout ce qui lui semblait faux

1. S. Augustin, *De gestis Pelagii*, nº 14; *Opera*, édit. Gaume, t. X, p. 483.

2. « Michaelis (*Mosaisches Recht*, nº 14, p. 35), haud minus absurdum cens et pœnas alterius vitæ in *civili* Moysis *lege* desiderari, quam si pœnalis codex, apud nos, infernum procurare contra fures melius decrevisse videretur. » Wallon, *Qualis fuerit apud veteres de animæ immortalitate doctrina*, p. 43.

dans les opinions et les croyances des peuples au milieu desquels son peuple avait vécu ; il n'a pas jugé à propos de mentionner sa foi sur ce point, parce que cette mention lui a paru inutile. Les Juifs ont admis de tout temps qu'il y avait beaucoup de vérités qui n'avaient pas été écrites dans la Loi, mais qui avaient été conservées et transmises parmi eux de génération en génération par la tradition orale : la foi aux récompenses et aux peines de l'autre vie est du nombre de ces vérités.

Ces explications données, examinons quelles sont les traces de cette vérité que nous rencontrons dans nos Saints Livres. La première est dans l'histoire d'Hénoch. « Hénoch, dit le texte sacré, marcha avec Élohim, et il ne parut plus, parce qu'Élohim le prit [1] » L'enlèvement d'Hénoch est assurément donné comme une récompense de sa piété.

Quelques paroles, à la vérité fort obscures, prononcées par Dieu après le déluge, semblent être une prohibition du suicide et contenir la menace de châtiments dans une autre vie : « Je demanderai compte de votre sang à vous-mêmes (*lenafšôṭêkem*), j'en demanderai compte à tout être vivant [2]

Passons sous silence un certain nombre d'autres passages [3], dont le sens n'est pas assez précis ou sujet à con-

1. Gen., v, 24.
2. Gen., ix, 5.
3. Il faut cependant indiquer au moins les paroles de Balaam : « Que mon âme meure de la mort des justes ». Num., xxiii, 10, qui supposent une récompense future, de même que Ps. lxxiii, 23 et suiv ; lxxxiv, 11 ; lxiii, 2 et suiv. ; xxvii, 4 et suiv ; xvi, 8-11 ; xvii, 15 ; xlviii, 15 ; xxxvii, 18 (tous les Psaumes sont cités d'après l'hébreu) ; Prov., viii, 39 et suiv. ; iii, 18 ; xi, 19 ; vi, 23 ; x, 17 xiv, 27 ; xiii, 14 ; x, 2 ; xi, 4 ; xxi, 16 ; II, 18 ; v, 5 et suiv. ; vii, 26 ; ix, 18 ; xv, 24. Voir sur ces passages des Proverbes, Spiess,

testation et arrivons immédiatement au livre de l'Ecclésiaste.

C'est à Salomon que la tradition juive et chrétienne attribue la composition de l'Ecclésiaste, et M. Reusch a prouvé, dans un travail spécial, qu'il n'y avait aucune raison solide d'abandonner l'opinion des anciens. M. Derenbourg est certainement dans l'erreur quand il place la rédaction de ce livre, qui est proto-canonique et se trouve dans le canon des Juifs, peu de temps avant l'ère chrétienne.

Voici quelques-uns des enseignements de l'Ecclésiaste :

« Dans ce livre, dit M. Brecher [1], un nouveau phénomène se présente : l'immortalité de l'âme et le jugement futur de Dieu sont l'objet d'une démonstration rationnelle, et l'auteur les présente comme des conclusions tirées de l'étude du monde moral. En d'autres termes, l'Ecclésiaste cherche à établir et à fortifier par la spéculation une croyance déjà populaire. » Comment l'homme peut-il satisfaire cet invincible besoin qu'il éprouve d'établir une harmonie durable entre ses facultés? Comment peut-il suivre son cœur et ses passions, et écouter à la fois sa raison et ses meilleurs instincts? Hélas! la solution de ce difficile problème est impossible à l'homme ici-bas. Les plaisirs engendrent la satiété ; souvent ils sont mauvais et la vertu les condamne. La vertu à son tour ne met pas à l'abri de la souffrance et de l'infortune; l'impie semble même plus heureux que le juste qu'il foule sous les pieds, l'iniquité triomphe jusque devant les juges. Quelle peut être l'explication de ce désordre, si contraire à la bonté et à la justice de Dieu? La voici : « J'ai vu sous le soleil

Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, p. 457.

1. Brecher, *L'immortalité de l'âme*, trad. Is. Cahen, p. 51.

que, dans le lieu même de la justice, là est la méchanceté, et alors j'ai dit en mon cœur : c'est Dieu qui jugera lui-même le juste et le pécheur, car le moment viendra, là, [pour juger] tous les projets et toutes les actions des hommes [1] » C'est donc « là », *šâm*, devant le tribunal de Dieu, dans l'autre vie, que seront résolues toutes les énigmes de la vie présente. C'est de cette pensée que l'auteur de l'Ecclésiaste tire la conclusion de tout son livre : « Sache donc... que Dieu te fera comparaître devant son tribunal... La poussière retournera à la terre d'où elle a été tirée, mais l'esprit retournera à Dieu qui l'a donné. Tel est donc le but de tout le discours que tu viens d'entendre : Crains Dieu et observe tous ses commandements, car c'est là le tout de l'homme ; car Dieu fera venir devant son tribunal toute œuvre bonne ou mauvaise, quelque cachée qu'elle soit [2]. »

Nous n'avons point là le plein soleil, mais n'en est-ce pas déjà l'aurore [3] ? On ne nous décrit point le bonheur dont les élus ne jouissaient pas encore ; c'était avant la venue de

1. Eccl., III, 16, 17.
2. Eccl., X, 10 ; XI, 7, 13-14.
3. D'après le compte rendu de l'Académie des Inscriptions (*Journal Officiel* du 4 mars 1873, p. 1522), M. Derenbourg a nié que l'auteur de l'Ecclésiaste connût l'immortalité de l'âme : « L'Ecclésiaste dit : *L'esprit retourne vers Dieu qui l'a donné*, mais, pour saisir le sens et la valeur de ces mots, il convient de les rapprocher du demi-verset qui précède, et qu'on omet d'ordinaire dans la citation : *et la poussière retourne à la terre qu'elle était.* M. Derenbourg voit encore là une simple allusion à la Genèse, qui nous montre Dieu formant l'homme avec de la terre et lui soufflant une haleine de vie. » — On n'a garde d'omettre le demi-verset, qui établit un contraste si frappant entre la destinée du corps et celle de l'âme, pas plus qu'on n'omet la mention du jugement dont M. Derenbourg ne parle pas.

Jésus-Christ, qui seul pouvait ouvrir les portes du ciel et nous en révéler les merveilles, mais on nous les fait pressentir et ici, comme partout, l'Ancien Testament est la préparation du Nouveau.

CHAPITRE VII.

LA RÉSURRECTION DES CORPS.

Terminons ce second livre par l'examen du poème de Job qui, en confirmant ce que nous avons déjà dit sur les points précédents, nous montrera que l'idée de la résurrection des corps, si clairement mentionnée dans le second livre de Machabées, dans les Évangiles et les Épîtres, n'est pas non plus étrangère aux livres de l'Ancien Testament écrits avant la captivité de Babylone [1], ou au moins au poème de Job.

On a beaucoup parlé de ce dernier livre dans la récente controverse qui nous occupe. « A l'appui de cette thèse (qui nie aux Hébreux la connaissance de la vie future), on peut citer d'abord, a dit M. Derenbourg, le livre entier de Job. Si la pensée de la vie future et des récompenses qu'elle promet aux justes se fût un instant présentée à l'esprit de cet homme de bien, aussi cruellement éprouvé, comment expliquer les plaintes amères et désespérées que lui arrachaient ses tourments [2]? » Comme si l'espérance du ciel empêchait de sentir les douleurs de la terre et même d'en être quelquefois accablé !

1. Voir Deut., XXXII, 39 ; Osée, VI, 1-2 ; Ps. LXXXVI (LXXXV), 2-7 ; cf. Ezéch., XXXVII. Tertullien dit avec raison, au sujet de ce passage : « De vacuo similitudo non competit, de nullo parabola non convenit » *De resurrectione carnis*, 30. Spiess, *Entwickelungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode*, p. 441.
2. Compte rendu, *Journal Officiel* du 4 mars 1873, p. 1522.

« J'ajouterai, dit à son tour M. Renan, pour étayer les affirmations de son ami, j'ajouterai que le livre entier de Job proteste contre l'opinion de ceux qui voient dans certains textes bibliques des allusions à la vie future. Comment admettre la croyance à cette vie chez Job malheureux, éprouvé par des infortunes imméritées; lorsque pas un mot d'espoir ne sort de la bouche de ce juste, pour faire appel à la miséricorde et à l'équité divine dans un monde meilleur?... L'existence seule du livre de Job prouve toutefois que la vieille doctrine hébraïque avait été ébranlée sur ce point : beaucoup d'esprits éclairés et élevés au sein même du Judaïsme, à l'époque où le livre fut écrit, considéraient comme insuffisant le système qui repousse la rémunération de la vie future. Le livre, en effet, pose nettement le problème, il exprime avec éloquence la révolte de la conscience humaine contre les coups immérités et irréparables de la fortune; mais comment le problème y est-il résolu? Ce n'est ni par l'espoir de la résurrection ni par la foi dans l'immortalité de l'âme [1] »

Établissons, au contraire, que le problème est résolu dans les discours de Job par l'espoir de la résurrection, ainsi que par la foi à l'immortalité de l'âme.

Tout le monde sait que le livre de Job a pour objet la question de la Providence. L'homme souffre; le juste souffre; comment Dieu peut-il ainsi affliger l'innocent de la même manière que s'il était coupable ?

La première partie du poème se compose de trois cycles de discours, dans chacun desquels les amis du juste affligé se proposent de justifier la Providence, en accusant celui qu elle frappe de crimes cachés qui sont, à leur avis, l'explication de la conduite de Dieu en cette

1. Compte rendu, *Journal Officiel* du 11 mars 1873, p. 1689.

circonstance. Dieu est juste, lui disent-ils, il ne distribue point arbitrairement le bonheur et le malheur. Il n'afflige que ceux qui le méritent. Tu souffres, donc tu es coupable. Il ne te reste qu'à te repentir et à rendre gloire à la vérité ; alors, Dieu te pardonnera.

Le saint patriarche, fort de son innocence et du témoignage de sa conscience, accablé sous le poids de la douleur et de la maladie qui le dévore, ne peut se contenir en entendant ces reproches calomnieux. Il éclate en protestations et son langage est aussi véhément qu'amer. A chacun de ses amis, il répond avec une énergie croissante, et lorsque, après leur avoir attesté en vain, au nom de Dieu même, dans quatre discours successifs, que sa conscience est sans tache, leur langage devient de plus en plus injurieux, il n'y tient plus, il s'écrie :

Jusques à quand affligerez-vous mon âme,
Et m'assommerez-vous par vos discours?
Voilà dix fois que vous m'insultez,
Que vous m'assourdissez sans pudeur [1].

Ces reproches d'un ami, justement indigné, qui au lieu des consolations auxquelles il avait droit, ne reçoit que blâme et injures, toucheront-ils enfin ces cœurs insensibles ? Nullement. Leur ton devient plus acerbe ; ils prennent pour orgueil et pour hypocrisie ce qui n'est que sincérité et délicatesse blessée. Eliphaz, mettant de côté tous les voiles, ne se contente plus de l'accuser en termes généraux, mais il lui fait en face une longue énumération de tous les crimes qu'il lui impute. Baldad le traite avec un redoublement de hauteur et de dureté.

1. Job, XIX, 2, 3. Traduction Le Hir, p. 319.

Sophar ne daigne plus lui adresser la parole, tant il est convaincu qu'il n'y a rien à espérer de lui.

Et que fait Job, victime de cette aggravation d'outrages? Il semble que sa colère ne devrait plus connaître de bornes. Il n'en est rien. Au lieu de s'irriter davantage, il s'est soudainement adouci. Ces plaintes violentes, qui éclataient comme la foudre dans ses premiers discours, ne se font plus entendre. Sa douleur est toujours grande et profonde, car il souffre, il semble abandonné de Dieu et il est abandonné des hommes, mais maintenant sa parole est contenue, il est maître de lui-même.

D'où vient donc ce changement extraordinaire? Quelle merveille a produit une telle révolution dans ses sentiments?

Le voici: c'est que l'abandon des hommes l'a rapproché davantage de Dieu. Accablé par tous les maux qui peuvent briser une âme humaine, il avait espéré trouver dans le cœur de ses amis les consolations dont il avait besoin. Mais quelle déception! Il a éprouvé le sort des caravanes de Théma, qui, au lieu des eaux rafraîchissantes qu'elles croyaient rencontrer pour étancher leur soif, ne rencontrent qu'un torrent desséché par les ardeurs du soleil [1] Ainsi trompé, repoussé par les créatures, Job se tourne vers Celui-là même qui l'écrase sous ses coups. Allez, dit-il à ses amis fâcheux, quand même il me tuerait, j'espérerais en lui [2] Désormais son regard sera toujours fixé sur Dieu et il saura ainsi braver l'injustice des hommes. Déjà, à la fin du premier cycle de discours, la pensée d'une autre vie s'était présentée à son esprit [3], mais l'accablement des maux présents

1. Job, VI, 15-20.
2. Job, XIII, 15. Voir aussi XVI, 19-21.
3. Job, XIV, 13 et suiv.

l'avait empêché de s'arrêter à la pensée du repos futur.

Maintenant il s'attache à elle. Soudain, d'un bond sublime, il s'élance vers son Dieu, sa voix prend un accent solennel et inaccoutumé :

Qui me donnera que mes paroles soient écrites!
Qui me donnera qu'elles soient consignées dans un livre!
Qu'un style de fer les grave sur le plomb!
Qu'elles soient gravées à jamais sur la pierre!

Pourquoi donc ce début si emphatique et si peu ordinaire? Quelles sont donc les choses si importantes que va proclamer le juste affligé? Écoutez! C'est son espérance, c'est sa profession de foi en un Dieu qui rend la justice, même après la mort, c'est la proclamation du dogme de l'immortalité de l'âme, des récompenses de la vie future, de la résurrection des corps:

Oui, je sais que mon vengeur est vivant,
Et qu'il se tiendra le dernier sur la poussière;
Que de ce squelette, recouvert de sa peau,
Que de ma chair, je verrai Dieu.
Moi-même, je le verrai;
Mes yeux le verront et non un autre,
Mes reins se consument dans cette attente [1].

Nous n'avons pas aujourd'hui une autre foi ni une autre espérance.

Job a vu son vengeur, son rédempteur, son *go'el*; en lui, il a salué le maître et l'auteur de la vie future, la source des récompenses éternelles, celui qui se manifestera un

1. Job, XIX, 23-27. Traduction Le Hir, p. 322. M. Le Hir, dans une savante note, vrai chef-d'œuvre de discussion et de science philologique, établit victorieusement le sens qu'il attribue aux paroles de Job, p. 322-326.

jour à ce corps décharné, maintenant décomposé et hideux. Tel est le secret de la transformation qui s'opère dans son âme, l'explication du changement de son cœur, la cause de son calme et de sa tranquillité. Les quatre derniers discours qu'il prononce sont pleins d'une éloquence attendrissante, mais ils n'ont plus cette fougue impétueuse, ces emportements violents qui caractérisent les quatre premiers. Le cinquième, celui dont nous venons de rapporter la partie principale, placé au centre de la discussion, en est vraiment le cœur [1] La foi à la vie future et à la résurrection fait succéder à une sorte de désespoir une touchante résignation.

Presque tous les Pères ont été unanimes à reconnaître dans les paroles de Job que nous venons de citer une profession de foi très claire à la résurrection des corps [2], et dans les premiers siècles de l'Église, après les persécutions, de pieux chrétiens ont fait graver sur leurs tombeaux cet acte de foi comme une expression de leur propre croyance [3] Divers exégètes rationalistes, entre

1. Nous ne sommes point les premiers à faire ressortir le rôle capital du chapitre XIX dans l'ordonnance et la disposition du livre de Job. Ces réflexions, si propres à rehausser l'importance des versets 25-27, déjà si clairs par eux-mêmes, ont été faites par les meilleurs commentateurs anciens et modernes. En 1625, Gaspard Sanchez (Sanctius) disait avec autant de précision que d'exactitude : *Ab hoc loco ad finem usque libri aliter habet se Jobus quam prius. Neque enim luget aut queritur ; quasi ægrè ferat, torqueri se vehementer cum tamen non levior esset externa vexatio. Confortavit enim patientis animum spes certa resurrectionis.* Voir la même observation dans M. Delitzsch, *Das Buch Job*, 1864, p. 227.

2. Voir les citations des Pères faites par Rosenmüller, *in hunc locum;* par M. C. Schlottmann, etc.

3. Edmond Leblant, *D'une représentation inédite de Job*, 1860, p. 6-7.

autres M. Renan, ont attaqué de nos jours l'interprétation séculaire. La violence qu'ils sont obligés de faire au texte et les choses étranges qu'ils sont obligés d'avancer suffisent seules pour les réfuter. « Par moments, dit M. Renan [1], Job semble soulever le voile des croyances futures ; il espère que Dieu lui fera dans l'enfer une place à part, où il restera en réserve jusqu'à ce qu'il revienne à la vie [2]; il sait qu'il sera vengé, et la vive intuition des justices de l'avenir lui faisant dépasser la mort, il déclare que son squelette verra Dieu. »

Job accumule ces pléonasmes pour marquer qu'il verra bien Dieu, et l'on nous assure qu'il veut dire seulement par là que Dieu le vengera après sa mort, c'est-à-dire, qu'il ne le verra pas ! Ce n'est point là de la critique ni de la logique.

M. Renan a traduit ainsi les paroles mêmes de Job :

Car, je le sais, mon vengeur existe,
Et il apparaîtra enfin sur la terre.
Quand cette peau sera tombée en lambeaux,
Privé de ma chair, je verrai Dieu.
Je le verrai par moi-même;
Mes yeux le contempleront, non ceux d'un autre;
Mes reins se consument d'attente au dedans de moi [3].

La traduction « quand cette peau sera tombée en lambeaux » est inexacte; mais n'importe. « Même en admettant la traduction de M. Renan, dit M. Le Hir [4], son ancien maître,... il faudrait encore reconnaître la foi au dogme de la résurrection dans le verset, puisque le se-

1. *Le livre de Job,* Introduction, p. LXXXII, 2e édition, 1860.
2. Job, XIV, 13 et suiv.
3. *Le livre de Job,* p. 82.
4. Le Hir, *Le livre de Job,* p. 325-326.

cond membre, *de ma chair je verrai Dieu,* formerait un parallélisme antithétique avec le premier. Jamais, dans aucune langue, ces mots : je vous vois de ma fenêtre, ne pourront signifier *loin de ma fenêtre.* Ce n'est pas seulement la grammaire, c'est la logique, c'est le bon sens qui s'y opposent. Et pourquoi s'obstiner à méconnaître chez les patriarches et chez les Hébreux, un dogme aussi solennellement professé dans l'Égypte que celui de la résurrection et spécialement celle des bons [1]? »

Concluons. Les Hébreux ont nettement distingué l'âme du corps ; ils ont cru à son immortalité et à la vie future ; ils ont eu au moins des lueurs sur la rémunération dans une autre vie et ils n'ont pas ignoré la résurrection des corps. Sans doute, nous sommes loin de le méconnaître, l'idée de la vie future n'occupe point, dans l'Ancien Testament en général et dans le livre de Job en particulier, une place aussi large que dans le Nouveau Testament et dans les livres chrétiens. « La loi de Moïse, dit Bossuet, ne donnait à l'homme qu'une première notion de la nature de l'âme et de sa félicité... Les suites de cette doctrine et les merveilles de la vie future ne furent pas alors universellement développées ; et c'était au jour du Messie que cette grande lumière devait paraître à découvert... C'est un des caractères du peuple nouveau de poser pour fondement de la religion la foi à la vie future, et ce devait être le fruit de la venue du Messie [2]. » Lorsque Notre-

1. M. Renan dit lui-même et à bon droit, dans son *Introduction,* que l'auteur du livre de Job connaissait parfaitement l'Égypte. Pour une plus ample réfutation de M. Renan, voir l'excellent opuscule de M. l'abbé Crelier, *Le livre de Job vengé,* p. 38-49.

2. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle,* IIe partie, ch. XIX, *Œuvres,* éd. Lebel, t. XXXV. p. 283-285.

Seigneur a traité, dans une de ses plus belles paraboles, le problème de la répartition inégale, et, en apparence, injuste, des biens et des maux dans ce monde, il l'a résolu en deux mots de la manière la plus claire et la plus décisive : le pauvre Lazare, après avoir souffert ici-bas, est transporté dans le sein d'Abraham ; au contraire, le mauvais riche, après avoir joui sur la terre, est précipité dans l'enfer [1] Job reçoit sa récompense dès ici-bas [2], et l'auteur sacré ne nous parle pas de sa récompense dans le ciel. Mais Dieu nous garde de mépriser à sa source le petit ruisseau qui deviendra plus loin un grand fleuve et de nier la lumière du soleil parce qu'il n'a pas encore atteint l'éclat de son midi.

1. Luc, XVI, 22.
2. Job, XLII.

SECONDE PARTIE.

JOSUÉ ET LES JUGES.

Nous avons laissé les Hébreux au moment où ils allaient entrer dans la Terre Promise. Après avoir examiné les questions dogmatiques qui se rattachent aux origines du peuple de Dieu, nous devons reprendre le fil de son histoire et en étudier les points qui appartiennent à notre sujet.

Dans cette nouvelle partie de notre travail nous n'aurons pas à exposer, comme pour le Pentateuque et, plus tard, pour l'époque des rois, des découvertes éclatantes et extraordinaires : nous ne sortirons guère de la Palestine et les savants n'ont pas rencontré sur ce sol des trésors inconnus, comme en Égypte et en Assyrie. Néanmoins on peut dire avec vérité que les explorations des voyageurs modernes, et l'étude des mœurs et des coutu-

mes de l'Orient nous ont permis de mieux comprendre la partie la plus obscure de l'histoire du peuple de Dieu, celle qui s'écoule entre Moïse et l'établissement de la royauté. C'est là ce que nous allons essayer de montrer, en racontant, à l'aide des récentes explorations géographiques et archéologiques, la conquête de la Terre Promise par Josué et les exploits des Juges d'Israël.

LIVRE PREMIER.

JOSUÉ.

CHAPITRE PREMIER.

LA CONQUÊTE DE LA PALESTINE.

Moïse, après avoir délivré son peuple de la servitude d'Égypte et lui avoir donné la loi dans le désert, ne l'introduisit pas lui-même dans la Terre Promise, comme nous l'avons vu plus haut. Cette gloire était réservée à celui que, sur l'ordre de Dieu, il avait choisi pour son successeur, à Josué.

Josué est un des rares personnages à qui les Livres Saints n'aient aucun reproche à adresser. Il avait été formé au commandement par son prédécesseur lui-même. D'après Josèphe, il était âgé de 85 ans quand il le remplaça [1]. La Providence lui avait réservé une double mission : celle de conquérir la Palestine et celle de la partager entre les douze tribus; il accomplit la première par trois grandes victoires, sans compter une multitude de petits combats.

Au moment où les Hébreux envahirent la terre de Cha-

1. Josèphe, *Antiq.*, V, I, 29.

naan, elle était morcelée en plusieurs petits royaumes [1] dont les rois n'étaient guère que les maîtres indépendants d'une ville et de ses alentours, ayant par conséquent un pouvoir fort circonscrit, comme celui des chefs des tribus arabes qui campent aujourd'hui encore dans les déserts avoisinants. Ce que nous apprend là-dessus la Sainte Écriture est d'accord avec les monuments égyptiens. « Les annales de Thoutmès III, dit M. Delaunay, loin de contredire cette donnée de la Bible, la confirment de la manière la plus éclatante [2]. » En effet, sur

1. Gen., xv, 20; Exod., III, 8, 17; XXIII, 23; XXXIII, 2; XXXIV, 11; Deut., VII, 1; XX, 17; Jos., III, 10; IX, 1; XXIV, 11 et passim; Jud., III, 5; I Esd., IX, 1; II Esd., IX, 8.

2. Delaunay, *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Journal officiel*, 18 août 1874, p. 5952. Cf. Mariette, *Karnak, étude topographique et archéologique*, Leipzig, 1875, texte, p. 53; planches, pl. 17-20; *Les listes géographiques des pylônes de Karnak, comprenant la Palestine, l'Éthiopie, le pays des Somâl*, Leipzig, 1875. Les 119 noms palestiniens que contiennent ces listes sont énumérés et étudiés p. 12-44. M. Mariette résume ainsi la liste, p. 45 : « Les localités dont Thoutmès emmena les habitants comme prisonniers à Thèbes représentent un territoire qui comprend la Galilée au nord, la Judée au sud, qui est limité à l'ouest par la Méditerranée, et qui, à l'est, occupe une partie du royaume de Basan, du pays des Ammonites et des Moabites. La Samarie n'y est pas comprise; mais deux causes peuvent justifier cette exclusion. Peut-être la Samarie, pays de montagnes et d'étroits défilés, a-t-elle résisté victorieusement aux armes de Thoutmès, peut-être Thoutmès y a-t-il trouvé des alliés au lieu d'y rencontrer des ennemis. — Il résulte de cette délimitation que si on voulait, sans trop viser à une rigoureuse exactitude, donner un nom connu au pays que la carte désigne, on appellerait ce pays, quant à l'époque présente, la Palestine, et, quant à l'époque ancienne, la terre de Chanaan. On doit remarquer en effet que les limites territoriales dans lesquelles s'enferment les listes sont à peu près celles que la Genèse assigna au pays qui sera plus tard le théâtre des exploits de Josué. » Gen., x, 19.

un pylône découvert par M. Mariette dans les ruines d'un temple de Karnak, près de l'ancienne Thèbes, Thotmès III, de la XVIII[e] dynastie, avait fait inscrire, pendant que les Chananéens occupaient la Palestine et que les Hébreux étaient en Égypte, plus de six cents noms géographiques, dont cent dix-neuf « ne sont en définitive autre chose qu'un tableau synoptique de la Terre Promise, 260 ans (?) avant l'Exode. » Ces cent dix-neuf noms sont partagés en sept groupes. « M. Mariette écarte Kadesch et Mégiddo, qui lui semblent une sorte de préface, une sorte de transition reliant cette inscription aux grands textes des murs de Karnak et n'est pas éloigné de voir dans les six groupes restants autant de principautés qu'on pourrait appeler le Jéboussi (Jébuséen), l'Amori (l'Amorrhéen), le Guirgaschi (le Gergéséen), l'Hivi (l'Hévéen), l'Erki (? l'Héthéen], le Sini (? le Phérézéen) [1] »

1. *Journal officiel*, 18 août 1874, p. 5952. Cf. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1874, p. 243-260. Voici le texte même de M. Mariette qui, dans *Les listes géographiques des pylônes de Karnak*, p. 46-47, se montre très réservé et semble avoir modifié son opinion : « Aux grands vides que les listes de (Thotmès III) présentent çà et là, on distingue sans peine que des coupures sont faites dans la nomenclature des noms, et que les listes sont divisées en plusieurs groupes; j'en verrais six (mettant de côté Kadesch et Mégiddo qui ne sont qu'un titre)... L'intérêt qu'offrent ces coupures est dans la question de savoir à quels motifs elles sont dues et pourquoi on les a faites. Cette même confédération de peuples, dont le livre de Josué nous présente le tableau, est-elle celle-là même à laquelle Thoutmès aurait eu affaire 250 ans plus tôt, et les six coupures correspondent-elles à six peuples confédérés? Les six zones sur lesquelles s'étendent les six groupes de villes marquent-elles les limites du territoire que chacun de ces peuples aurait occupé? Mais on se demanderait alors pourquoi certains groupes se pénètrent, ce

Josué avait donc à combattre de nombreux ennemis, faibles pris isolément, mais redoutables s'ils s'unissaient entre eux. Cette confédération, qui était à craindre, ne tarda pas en effet à se former entre les anciens possesseurs du sol contre les envahisseurs.

Les Hébreux avaient franchi le Jourdain [1], frontière et défense naturelle de la terre de Chanaan, du côté de l'est; ils avaient pris aussi la ville de Jéricho, place forte qu'on croyait imprenable, surtout de la part d'une multitude qui devait être très mal armée, et qui n'avait aucun moyen d'entreprendre un siège régulier. Aussi Josué avait-il pénétré en Palestine et accompli son premier exploit, non par la force des armes, mais par l'intervention miraculeuse de Dieu. Les premiers succès des Israélites et le bruit des prodiges que Jéhovah avait opérés en leur faveur, remplirent d'effroi tous les Chananéens qui habitaient le sud du pays.

La chute de Jéricho avait entraîné celle de Haï, de Béthel, et même celle de Sichem, au cœur du pays. Il n'y avait pas de temps à perdre pour arrêter les progrès des nouveaux venus. Les rois le plus immédiatement menacés se coalisèrent et placèrent à leur tête le plus puissant d'entre eux, Adonisédek, roi de Jébus. Ils n'at-

qui ferait supposer que le même pays avait deux maîtres à la fois. En pratiquant six coupures dans les listes, on n'a donc pas voulu marquer six divisions géographiques de la contrée occupée par Thoutmès. Ne serait-ce pas plutôt sur des données historiques que les groupes auraient été formés? »

1. Après avoir passé le Jourdain, Josué fit circoncire les enfants d'Israël avec des couteaux de pierre, à Galgala. Jos., v, 2 et suiv. M. l'abbé Richard a trouvé en 1870, en cet endroit, des couteaux de silex, dont nous parlerons plus loin, à propos du tombeau de Josué, où la version des Septante nous apprend qu'une partie de ces couteaux avait été déposée.

33° 34°

SIDON
Sarepta
PHÉNICIE
TYR
Kana
Harosheth
Hamon
Ecdippa
Beth Emek
PTOLÉMAÏS
AKKO
Ebron
Aphek
Gabara
Hasor
Kana
NEPHTALI
Kedes
Giscala
Dan
Césarea Paneas
DAMAS
HERMON
GOLAN
Lac Mérom
Aëre
MANASSÉ
Neveh
Zoroa
Chorazim
Bethsaïda
Capharnaüm
Magdala
Tibériade
Hamath
Gergesa
Aphec
Gamala
Astaroth Karnaïm
ZABULON
Diocæsarea
Nazareth
Mt Thabor
Ulama
Hippos
Iarmuk
GADARA
Abila
Edreï
Capitolias
Camon
Gaba
Carmel
Cison
Dora
Endor
Mageddo
Sunem
Jesraël
ISSACHAR
Harod
CÆSAREA
Tha'anach
Gilboa
Bethsan
Pella
Jabès Galaad
HAURAN
Dothaïn
Besek
Abel Mehula
Asser
Soccotha
Thebès
SAMARIE
Thirsa
M. Ebal
Sichem
Jourdain
Arimanon
GERASA
Beth Gamûl
Thantia
Ragaba
Amathonte
Mt Garizim
EPHRAÏM
Akrabi
Archélaïs
Jabbok
Hatita
Galgala
Antipatris
Joppé
Bne Barak
Beth Dagon
Gilgala
Ramoth Galaad
Gadda
Thimnath-Sérah
Atharoth
Thamna
DAN
Lydda
Modin
Capharsalama
Bethel
Aïo
Michmas
Aroër
RABBATH AMMON
AMMON
Jamnia
Sorec
Ekron
Saalabim
Beth Horon
Emmaüs
Nob
Rama
Gazer
Gadara
Aïalon
BENJAMIN
Gilboa
Maspha
Anathoth
Nob
Jéricho
Galgala
Abel Sittim
Béthanie
Eléalé
Hesbon
Abel Keramim?
Azoth
Esthaol
Bethsemes
JÉRUSALEM
Beth Jesimoth
Altaka
Thimnath
Odullam
Ascalon
Bethleem
Etham
Ephrata
Medaba
Zisa
Gath
Baal Meon
PHILISTINS
Eleutheropolis
Thecué
JUDÉE
Kedemoth
Eglon
Callirrhoé
Rama
GAZA
Libna
Lachis
Hebron
Caréathaïm
Dibon
Mephaath
MER MORTE
Engaddi
Gerare
Ouadi esch-Schéria
Thelia
Rimmon
Ethel
Aïn
Ar-Moab
Masada
RABBATH-MOAB
SIMÉON
RUBEN
MOAB
Arad
Beerséba
Molada
Adada
Aroër
Kir Moab
IDUMÉE
Elusa
Nimrim
Rehoboth
Thamar

32° 31° 33° 34°

taquèrent pas Josué lui-même, mais les habitants de Gabaon, qui s'étaient volontairement soumis à lui. Craignant des défections nouvelles, ils voulurent les prévenir en châtiant sévèrement ceux qui les avaient abandonnés. Josué vola au secours des Gabaonites.

Le gros des Israélites était encore alors près du Jourdain, à l'endroit par où ils avaient pénétré en Palestine, à Galgala. C'est en ce lieu que Josué reçut les messagers des Gabaonites qui lui annonçaient le danger auquel ils étaient exposés. Il fallait se hâter. Dans sa première visite à Gabaon, Josué avait mis trois jours pour se rendre de Galgala dans cette ville, mais maintenant, forçant la marche de ses troupes, il fit le trajet en une seule nuit, et tomba ainsi à l'improviste sur les confédérés. Quand le soleil se leva, l'armée israélite était déjà au pied des montagnes de Gabaon, près de laquelle campaient les ennemis. Les Hébreux étaient pleins d'ardeur, sûrs de la victoire. « Ne crains rien, avait dit le Seigneur à Josué, je les ai livrés entre tes mains; personne ne pourra te résister, » et Josué avait communiqué à ses troupes ces paroles de Dieu [1] Forts de la protection céleste, ils ne tardèrent pas à mettre en fuite les Chananéens, qui avaient été surpris par leur attaque. Ils en firent un grand carnage et les poursuivirent le long du chemin qui monte à Béthoron [2].

« Une large vallée, toute couverte de champs de blé, part de la plaine de Saron et se dirige tout droit vers les hauteurs, qui ont ici un caractère plus hardi et atteignent une élévation plus qu'ordinaire. Cette vallée est la vallée d'Aïalon ou des Cerfs, dont le nom survit en-

1. Jos., x, 8, 25.
2. Jos., x, 10. — Voir la carte, Planche XXXV

core dans un petit village, situé au sud [1] La vallée est légèrement interrompue par une petite éminence sur laquelle s'élève le village de Beit-Nuba. Après avoir passé par deux autres villages, Beit-Sireh et Beit-Likhi, on franchit une autre éminence et un autre village. A partir de là, la vallée se rétrécit et l'on commence à monter graduellement. On voit à ses pieds, sur une élévation, le village de Beit-ur el-tahti, reconnaissable à ses palmiers; au sommet, à l'extrémité orientale du défilé, est situé le village de Beit-ur el-foka [2]. Ce défilé est le passage de Béthoron-le-Bas et de Béthoron-le-Haut, « la Maison des Cavernes. » Il y a encore des traces de ces cavernes, quoique pas assez peut-être pour justifier un tel nom. On dit qu'il existe trois ou quatre cavernes très profondes dans une colline qui est immédiatement au sud de Béthoron-le-Haut. De Béthoron-le-Haut, une autre descente et une autre montée conduisent à une autre éminence qui commande les hauteurs au-dessus d'El-Gib, le village moderne qui retient sous cette forme le nom de Gabaon. De là une

1. « Les gazelles que les paysans chassent sur les versants de ces montagnes justifient, dit-on, la signification de son nom, Aïalon, « cerf ou gazelles. » — « Il y aurait ici beaucoup de ga- » zelles, nous dit notre muletier, originaire d'un village voisin, » si on ne les tuait pas toutes, et il y a beaucoup de renards. » Cette dernière remarque concorde avec la juxtaposition du nom d'Aïalon et celui de Schaalbim, « chacals, » dans les Juges, I, 35; Josué, XIX, 42. »

2. « Ces noms modernes sont des corruptions évidentes de Béthoron-le-Bas et de Béthoron-le-Haut. L'interprétation donnée par les paysans à ces noms est « maison de l'œil, » *supérieur* et *inférieur* étant compris comme signifiant « l'œil tourné en haut » ou « l'œil tourné en bas. » Schwarz (140-147) révoque en doute, sans raison, l'identité de Beit-ur el-foka. »

descente en pente douce mène à ce village lui-même [1] »

C'est par la route dont on vient de lire la description, « par le chemin qui monte à Béthoron [2] » que s'enfuyaient les Chananéens et que les poursuivaient les Israélites. La longue montée de Gabaon à Béthoron-le-Haut fut la première scène de la débandade des vaincus.

La descente de Béthoron-le-Haut à Béthoron-le-Bas fut la seconde. « Et il arriva, dit le texte sacré, que comme ils fuyaient devant Israël et descendaient de Béthoron-(le-Haut), Jéhovah lança contre eux du ciel de grandes pierres jusqu'à Azéca et ils moururent; plus nombreux furent ceux qui moururent par les pierres de grêle que par l'épée des enfants d'Israël [3] » Les Chananéens avaient gagné l'avance sur ceux qui les poursuivaient; ils avaient franchi le haut sommet de Béthoron-le-Haut ; ils descendaient précipitamment à Béthoron-le-Bas, lorsqu'une grêle miraculeuse exerça les plus grands ravages parmi cette armée en déroute [4]

Ce fut alors le moment le plus solennel de cette journée mémorable qui devait rendre le peuple de Dieu maître de tout le sud de la Terre Promise. « Au sommet du défilé où est maintenant le hameau de Béthoron-le

1. Stanley, *Sinai and Palestine*, 1875, p. 207-208.

2. Jos., x, 10.

3. Jos., x, 11.

4. « La plupart des commentateurs, dit Calmet, entendent (ce verset) d'une grêle d'une grosseur et d'une dureté extraordinaires. D'autres prennent à la lettre [*lapides magnos*]. » *Commentaire littéral, Josué*, p. 138. Voir sa *Dissertation sur la pluie de pierres qui tomba sur les Chananéens*, p. XXII-XXIX. Le texte et les versions parlent positivement de « pierres de grêle, » אבני הברד, *'abné habbârâd*, λίθους χαλάζης, *lapidibus grrndinis*. Cf. Habacuc, III, 11 ; Josèphe, *Antiq. jud.*, V, I, 17. Cette pluie de pierres de grêle fut certainement miraculeuse.

Haut, l'œil voit au loin, dans la direction de l'ouest, les pentes profondes des vallées ; le large et vert vallon d'Aïalon se déploie à distance et s'élargit en plaine ; au delà s'étend la nappe immense de la Méditerranée. C'est sur ce sommet que se tenait le chef israélite. Au-dessous de lui, l'armée amorrhéenne fuyait en toute hâte et dans la plus complète confusion. Autour de sa personne était « tout son peuple de guerre et tous ses » hommes de force et de valeur. » Derrière se dressaient les collines [1] qui cachaient à ses yeux Gabaon, maintenant délivré. Mais le soleil était haut au-dessus de ces collines, « au milieu du ciel » [2], car le jour s'était avancé depuis que Josué était arrivé, après sa marche de nuit, à travers les défilés de Haï ; vis-à-vis, au-dessus de la vallée occidentale d'Aïalon, était visible le pâle croissant de la lune. L'ennemi allait-il donc s'échapper ou bien la rapidité avec laquelle Josué « était venu et » avait aidé et sauvé ses alliés sans défense, allait-» elle être récompensée, » par un nouveau miracle de Dieu, par une nouvelle et signalée victoire ?

» Sans doute le bras étendu et la lance à la main, » à cette main qui ne se retira pas, quand elle eut saisi » la lance, jusqu'à ce qu'elle eut complétement détruit » les habitants de Haï, » « Josué parla alors à Jéhovah, » au jour où Jéhovah livra les Amorrhéens aux enfants » d'Israël, et il dit à la vue d'Israël :

1. « La seule difficulté contre l'appropriation exacte de ce lieu, c'est que Gabaon lui-même n'est pas visible, mais il n'y a aucun endroit sur ces collines d'où l'on puisse voir à la fois Gabaon et Aïalon. Schwarz (141) dit faussement : « De ce pic, on » peut voir Gabaon à l'est et Aïalon à l'ouest. »

2. « L'expression emphatique du verset 13, non pas simplement « au milieu, » mais « dans la bisection du ciel » semble employée pour indiquer midi. »

» Soleil, arrête-toi sur Gabaon ;
» Et toi, lune, dans la vallée d'Aïalon.

» Et le soleil fut immobile et la lune s'arrêta, jusqu'à » ce que le peuple se fut vengé de ses ennemis [1] » « Et il n'y a point eu de jour semblable à ce jour, ni » avant ni après, Jéhovah exauçant la voix d'un homme, » car Jéhovah combattait pour Israël [2]. » Grâce à ce miracle si extraordinaire de la prolongation du jour, Josué put achever à son gré sa victoire et la rendre entièrement décisive.

Son triomphe fut complet par la prise et la mort des cinq rois, confédérés contre Gabaon. Ils s'étaient enfuis et cachés dans une caverne de Macéda. « Nous ne connaissons pas d'une manière précise la position de Macéda, mais elle était probablement située à l'endroit où les dernières pentes des montagnes se confondent avec la plaine [3] » On annonça à Josué le lieu de la retraite des chefs ennemis. Quand la poursuite des vaincus fut achevée, il fit saisir les cinq rois et les fit mettre à mort [4]. Israël retourna alors à Galgala, mais

1. Stanley, *Sinai and Palestine*, p. 209-211.

2. Josué, x, 12-14. Sur le miracle de Josué, voir Glaire, *Les Livres Saints vengés*, Paris, 1845, t. II, p. 16-38.

3. « Cela résulte de ce que Macéda est mentionnée parmi les villes de la plaine des Philistins, la Séphéla, d'une part, Josué, xv, 41, et d'autre part, de la mention d'une grande caverne, Josué, x, 17, laquelle ne peut se trouver que dans les montagnes. La position que lui assigne Eusèbe, à huit milles à l'est d'Eleuthéropolis, est difficilement conciliable avec ce récit. » Stanley, *Sinai and Palestine*, p. 211.

4. La manière dont Josué traite les rois vaincus, qu'il fait pendre, était commune dans l'antiquité. Le pharaon Aménophis II, par exemple, immole de sa main sept des prisonniers qu'il avait faits au voisinage de l'Euphrate et il en attache en-

Jéhovah, par cette victoire, venait de lui mettre entre les mains, « d'un seul coup » [1], tout le pays, depuis l'extrémité septentrionale des montagnes d'Éphraïm jusqu'au désert du midi.

La nouvelle de la défaite des rois du sud de la Palestine remplit d'inquiétude et de crainte les rois du nord du pays. Le plus puissant d'entre eux, Jabin, roi d'Hazor, forma aussitôt une ligue dans laquelle entrèrent tous les princes voisins. L'armée qu'ils réunirent était redoutable, surtout par ses chariots de guerre [2] C'est sans doute pour pouvoir faire manœuvrer leur cavalerie plus à l'aise que les princes alliés campèrent près du lac Mérom, aujourd'hui Hûleh. Comment les Israélites, qui n'avaient pas un seul char, et qui étaient sans doute mal armés, pourraient-ils résister à de si terribles ennemis? Josué, sur l'ordre de Dieu, n'hésita point cependant à aller les attaquer sur le champ de bataille

suite les cadavres à l'avant du vaisseau qui le ramène triomphalement dans sa capitale. A son retour, six des cadavres sont suspendus en face des murs de Thèbes, ainsi que les mains coupées aux morts sur les champs de bataille. La septième victime est envoyée jusqu'à Napata, au fond de l'Éthiopie, pour y être exposée de la même manière. Chabas, *Inscriptions des mines d'or*, p. 20.

1. Josué, x, 42.

2. Nous aurons occasion de revenir sur les chariots des Chananéens, en racontant la victoire de Barac sur Sisara, au sujet de laquelle le texte sacré nous fournit de plus longs détails. Remarquons seulement dès maintenant que les chariots des Chananéens n'étaient pas des chariots armés de faulx, comme on l'a dit quelquefois, car ces derniers étaient inconnus en Asie, avant Cyrus, Xénophon, *Cyrop.*, vi, 1, 27, 30; II Mac., xiii, 2; ils étaient garnis de fer, comme les chars égyptiens, faits en bois avec des clous et des coins de métal. Voir Wilkinson, *Popular Account of the ancient Egyptians*, t. I, p. 342, 348.

qu'ils avaient choisi eux-mêmes et qui leur était si favorable. Il donna l'ordre aux Israélites de couper les jarrets aux chevaux et de brûler ensuite les chariots. Ses hommes se précipitèrent sur les Chananéens avec courage et Dieu leur livra ces derniers entre les mains. Le texte sacré ne nous fait connaître aucun épisode particulier de la bataille de Mérom, mais cette journée acheva l'œuvre de la conquête. La victoire remportée sur Jabin fut, au nord, ce qu'avait été, au sud, celle de Béthoron. Dès lors la Terre Promise était en possession des enfants d'Israël et Josué n'eut plus qu'à leur en faire le partage [1]

Ce partage se fit à Silo [2]. Cette ville était tombée dans le plus complet oubli, mais elle a été retrouvée en 1838 par le voyageur américain Robinson. Il n'y a point aujourd'hui de site qui soit fixé avec plus de certitude que celui de Silo. Son nom moderne, Seilûn, conserve sa forme la plus archaïque, telle qu'elle nous apparaît dans la Bible, dans l'adjectif ethnique, Silonite [3]. Sur une espèce de Tell ou éminence, on voit les ruines d'un

1. D'anciens documents racontent que les Chananéens, battus par Josué, émigrèrent dans des contrées diverses. Sur ce fait, et en particulier sur la valeur historique du témoignage de Procope, le secrétaire de Bélisaire, qui rapporte, vers 450, dans son *Histoire de la guerre contre les Vandales*, que les Chananéens réfugiés en Afrique y avaient gravé sur deux stèles cette inscription : Ἡμεῖς ἐσμεν οἱ φύγοντες ἀπὸ προσώπου Ἰησοῦ τοῦ λῃστοῦ, υἱοῦ Ναυῆ, voir le P. Verdière, Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, dans le *Journal officiel*, 1er et 14 juillet 1874, p. 4561 et 4912-4913. — M. Clermont Ganneau croit avoir retrouvé des restes des Chananéens en Palestine, *La Palestine inconnue*, 1876.

2. Jos., XVIII, 1, 8, 10.

3. I (III) Reg., XI, 29.

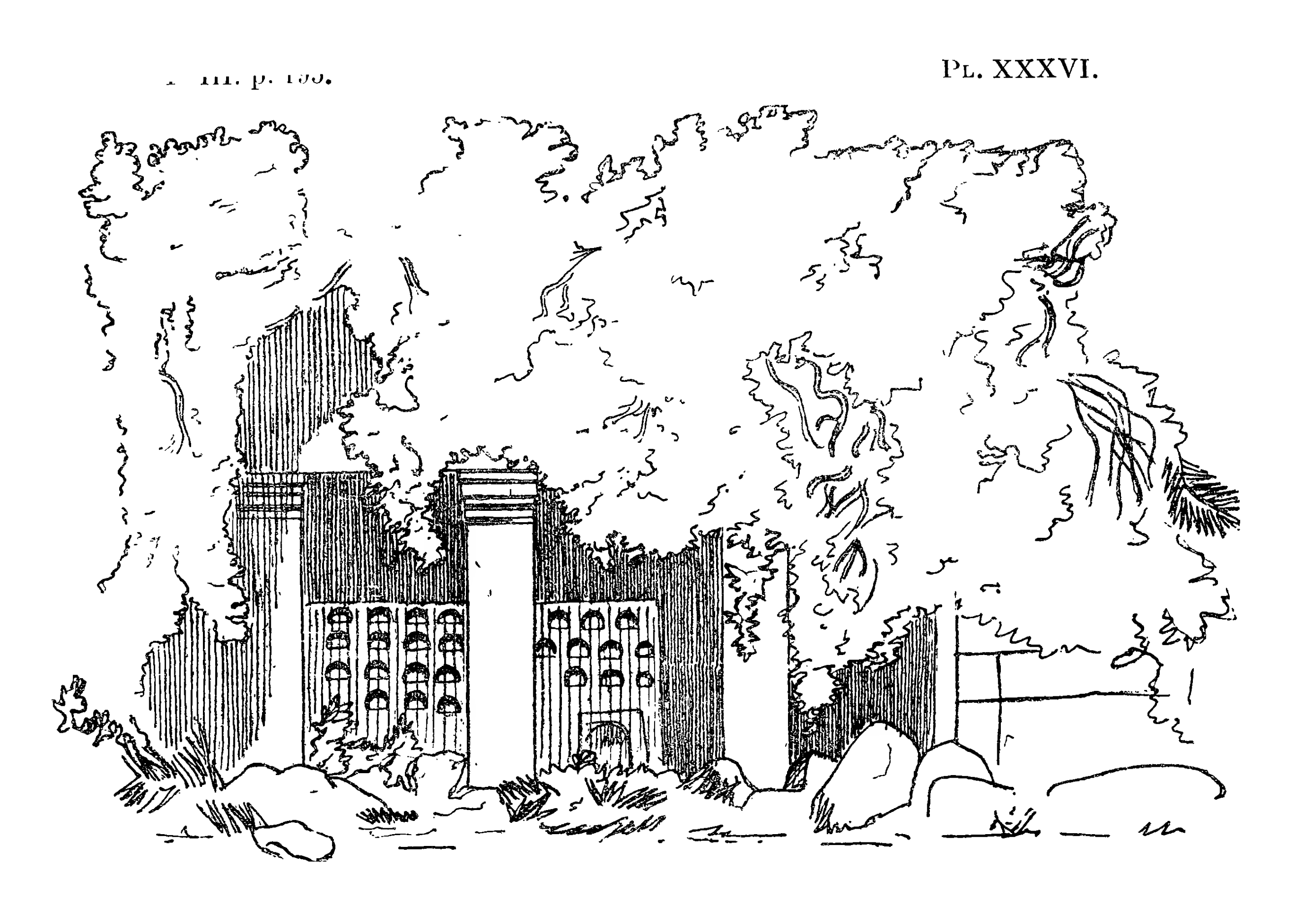
village moderne. A l'est et au nord, l'horizon est fermé par des collines nues de calcaire gris, où poussent quelques figuiers ; au sud, le plateau va mourir dans une plaine. Une vallée profonde court, au nord, derrière la ville ; sur ses flancs sont des tombeaux taillés dans le roc.

Silo, d'après les Juifs, fut, pendant 369 ans, la demeure du Tabernacle et de l'arche. Au-dessous du sommet de la colline, au nord des ruines, il y a une sorte de rectangle irrégulier, penchant un peu vers l'ouest, élevé au-dessus des terrasses construites pour l'exploitation agricole. Le rocher a été grossièrement taillé en deux escarpes parallèles, sur une étendue de plus de 400 pieds; une cour, de 77 pieds de large et de 5 pieds de profondeur, au-dessous de la surface extérieure est entre les deux. Il y a donc là une place suffisante pour la cour du Tabernacle. D'après la Mischna, la partie inférieure du Tabernacle de Silo était en pierre ; une tente était dressée au-dessus. C'est ce qui a porté la commission scientifique anglaise, qui a exploré la Palestine, à supposer que ce lieu était celui où Dieu avait si longtemps habité [1]

A près d'une lieue du village jaillit, dans un bassin de roche, une source abondante. Un aqueduc souterrain la conduisait autrefois dans un réservoir taillé dans le roc ; aujourd'hui, elle se perd. Les vignes qui, du temps de Josué et des Juges, étaient aux environs de Silo, ont aujourd'hui disparu. Avec la ruine du village, la désolation s'est répandue sur ces collines [2].

1. Conder, *Tentwork in Palestine*, 1878, t. I, p. 83-84.
2. Conder, ibid., p. 85.

Pl. XXXVI.



CHAPITRE II.

LE TOMBEAU DE JOSUÉ.

Quand le partage de la Terre Promise fut achevé, Josué se retira dans son héritage, à Thamnath-Saré, dans la montagne d'Éphraïm. C'est là qu'il mourut plein de gloire et plein de jours, à l'âge de cent dix ans [1], et c'est là qu' « on l'ensevelit dans les bornes de son héritage [2]. »

Il était réservé à un savant français, M. Victor Guérin, de retrouver de nos jours son tombeau [3]. Voici comment il a raconté lui-même sa découverte, dans une note lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le 28 octobre 1864 :

« A deux heures et demie de marche environ au nord-

1. Jos., xxiv, 29.
2. Jos., xxiv, 30.
3. M. Guérin a découvert le tombeau de Josué le 31 août 1863. Voir Planche XXXVI le Tombeau de Josué, vu de l'extérieur, d'après M. de Saulcy, *Voyage en Terre Sainte*, Paris, 1865, t. II, p. 227. M. de Saulcy donne aussi le plan, ib., p. 230, et une vue de l'intérieur, p. 232. M. Guérin, dans sa *Description de la Palestine, Samarie*, t. II, vis-à-vis la page 89, donne le plan du tombeau de Josué suivant une coupe verticale et une coupe horizontale. M. Aurès a donné diverses coupes et plusieurs détails du tombeau, *Revue archéologique*, octobre 1866, planches xvii, xviii et xix. — Sur le tombeau de Josué, on peut voir aussi Conder, *Tentwork in Palestine*, t. I, p. 78-79, gr. Goldzieher, *Muhammedanische Traditionen über den Grabesort des Josua, Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins*, t. II, 1879, p. 13-17.

ouest de Djifneh, l'ancienne Gophna, on rencontre des ruines assez considérables connues sous le nom de Khirbet-Tibneh, *Ruines de Tibneh*. Elles couvrent les pentes et le sommet d'une colline qu'entoure au nord et à l'orient un ravin profond...

» Du côté méridional, la colline s'abaisse, comme par gradins, vers une vallée qui était elle-même jadis en partie couverte d'habitations et qu'orne à son centre un magnifique chêne vert, un peu moins gros de tronc, il est vrai, que celui de Sebta, près d'Hébron, mais d'une élévation plus grande et d'un développement de rameaux aussi considérable. C'est sans contredit, l'un des plus beaux arbres de la Palestine... Il n'abrite guère aujourd'hui que des bergers...

» En continuant à s'avancer vers le sud, on atteint bientôt les dernières pentes d'une montagne qui se dresse en face de Tibneh et dont les flancs rocheux recèlent plusieurs excavations sépulcrales, reste d'une antique nécropole. Le sommet de cette montagne est couronné lui-même par un petit village, contenant à peine une centaine de musulmans, et appelé Deir-ed-Dham. On m'y a montré plusieurs citernes antiques, à moitié comblées, et, dans de grossières constructions modernes, quelques belles pierres de taille qui datent évidemment d'une époque ancienne.

» Mais revenons à la nécropole intéressante qui a été pratiquée, à différents étages, sur les pentes septentrionales de cette montagne. On y observe huit excavations principales... La huitième excavation est la plus remarquable de toutes. Elle consiste d'abord en un vestibule oblong que précède une cour carrée, taillée dans le rocher comme le monument lui-même. Ce vestibule est soutenu par quatre piliers, deux à demi engagés dans le

roc, à droite et à gauche, et formant pilastres, les deux autres, au centre, détachés [1] Sans chapiteaux, ils sont seulement ornés dans leur partie supérieure, de quelques moulures très simples. Le frontispice, aujourd'hui très mutilé, est à moitié caché par deux chênes verts, dont les branches retombent en festons au-devant du tombeau. Les parois du vestibule sont percées de 288 petites niches, soit rectangulaires, soit triangulaires, soit principalement cintrées et disposées sur huit rangs. On pénètre ensuite par une porte rectangulaire, basse et étroite, dans une chambre sépulcrale qui renferme quinze fours, dont quatorze seulement étaient destinés à recevoir des cercueils. Au milieu de la chambre est une excavation rectangulaire, où j'avais cru que devait être primitivement enseveli, dans un sarcophage, le personnage principal, en l'honneur duquel avait été creusé ce beau monument funèbre, mais M. de Saulcy, qui a visité et étudié ce même tombeau quelques mois après moi, a découvert, en se glissant par le four central, pratiqué dans les parois du mur qui fait face à l'entrée, une petite chambre sépulcrale qui m'avait échappé et que cet éminent archéologue regarde comme ayant été la place d'honneur réservée à ce personnage, les fours de la grande chambre qui précède étant destinés à divers membres de sa famille.

1. L'un de ces pilastres est tombé, depuis 1863, époque où M. Guérin fit sa découverte. « Ces deux pilastres étaient encore debout en 1863, dit-il, mais quand je revis ce monument en 1870, celui de droite était tombé, le chêne vert qui a pris racine au-dessus de la plate-forme du vestibule ayant fini par faire éclater, en se développant, un fragment de cette plate-forme, lequel a entraîné dans sa chute le pilastre en question. » *Description de la Palestine*, *Samarie*, 1875, t. II, p. 91.

» A la première inspection de ce tombeau, à la vue surtout des petites niches en si grand nombre dont le vestibule est perforé et qui évidemment devaient recevoir autant de lampes, qu'on y allumait à certaines époques solennelles, il est impossible de ne pas reconnaître que l'on se trouve en présence du mausolée d'un défunt illustre ; car c'est le seul exemple d'un tombeau pouvant être extérieurement illuminé que j'ai rencontré en Palestine. Dans les innombrables nécropoles antiques qui peuplent ce pays, il n'est pas rare d'observer dans l'intérieur des chambres sépulcrales quelques petites niches à lampes [1]

» Il fallait bien, en effet, éclairer ces asiles ténébreux de la mort, lorsqu'on y entrait, soit pour y introduire un nouveau cadavre, soit pour y visiter pieusement la dépouille mortelle et y vénérer la mémoire de ceux dont les cendres y reposaient déjà. Mais dans les vestibules dont la façade est, en quelque sorte, découpée à jour, comme celui qui nous occupe en ce moment, et n'avait par conséquent aucun besoin d'être éclairé, on ne remarque d'habitude aucune niche à lampe. Au contraire, dans le tombeau dont il est question ici, les parois du vestibule sont, comme je l'ai dit, percées de niches à lampes sur toute l'étendue de sa surface, niches tout à fait inutiles, s'il s'agissait seulement d'éclairer ce por-

1. Nous pouvons remarquer ici que les sépultures trouvées, par M. de Vogüé, dans les villes ruinées de la Syrie centrale sont souvent composées d'édicules carrés, que termine une sorte de pyramide avec de petits rebords saillants. M. de Vogüé pense que ces rebords étaient destinés à porter des lampes allumées, « car l'illumination des tombeaux à certains jours faisait et fait encore partie du rituel oriental. » G. Boissier, *Les villes inconnues de la Syrie*, *Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1878, p. 72.

tique qui reçoit la lumière du soleil, mais ayant leur raison d'être, si on voulait l'illuminer. Une pareille illumination suppose un personnage entièrement hors ligne et dont la mémoire est l'objet de la vénération publique. Or, ce personnage me paraît avoir été Josué lui-même.

» Avec le docteur Éli Smith, un digne compagnon [de Reland], qui, le premier, de nos jours, paraît avoir visité le Khirbet-Tibneh de la montagne d'Éphraïm, je retrouve dans les ruines de cette ville celles de Thimnath Serah...

» La Bible nous apprend que cette ville était située au nord du mont Gaas, dans la montagne d'Éphraïm. Or ce dernier Khirbet-Tibneh, qui se trouve précisément au cœur de l'ancienne montagne d'Éphraïm, est dominé au sud... par une haute colline, que couronne le petit village de Deir-ed-Dham et sur les flancs septentrionaux de laquelle on voit encore les huit excavations sépulcrales dont j'ai parlé. Cette colline n'est-elle pas évidemment le mont Gaas des Livres Saints et dès lors n'est-ce pas parmi les tombeaux qu'elle renferme et qui appartenaient incontestablement à la nécropole de la ville dont Thibneh nous offre les débris qu'il faut chercher celui de Josué [1] ?...

» Saint Jérôme nous apprend, d'un autre côté, dans son *Epitaphium Paulæ*, § 13, que cette illustre Romaine alla vénérer sur la montagne d'Éphraïm [2] les tombeaux de

1. Le texte dit expressément, Jos., XXIV, 30 : *Sepelieruntque eum in finibus possessionis suæ in Thamnath Sare, quæ est sita in monte Ephraim, a septentrionali parte montis Gaas.* De même Jud., II, 9.

2. Nous lisons aussi dans *De situ et nominibus locorum hebraicorum* d'Eusèbe, traduit par saint Jérôme : « Gaas, mons in tribu Ephraim, in cujus septentrionali plaga sepultus est Jesus filius Nave, et usque hodie juxta vicum Thamna sepulcrum ejus insigne monstratur. » S. Hieronymi *Opera*, édition Vallarsi, t.

Josué et d'Éléazar situés l'*un vis-à-vis de l'autre*... Ce dernier passage achève, à nos yeux, la démonstration... En effet, la ville de Gabaa, où sainte Paule vénéra aussi les restes d'Éléazar,... se retrouve à une très faible distance de Khirbet-Tibneh, dans le village actuel de Djibia, lequel est situé sur une montagne voisine et fait face à celle de Deir-ed-Dham. L'expression de saint Jérôme, *è regione venerata est*, est donc parfaitement juste dans ce cas...

» D'ailleurs ce tombeau porte les traces de la plus haute antiquité. C'est une excavation sépulcrale dans le genre de celles que les Kananéens devaient en pratiquer pour eux-mêmes avant l'entrée des Hébreux dans leur pays. Les piliers et les pilastres du vestibule n'ont d'autre ornement qu'une simple moulure qui en décore le sommet. Peut-être sur ce frontispice, aujourd'hui mutilé, y avait-il quelque inscription ou quelque sculpture qui a disparu [1]. Quoi qu'il en soit, rien, absolument rien, au point de vue architectural, ne s'oppose à ce que ce monument soit contemporain de Josué lui-même (et l'on peut affirmer que les niches à lampe équivalent à une inscription, car elles attestent que le tombeau était celui d'un grand personnage). Or, ce personnage, dans une petite ville comme Timnath-Serah, qui, bien qu'elle ait été le chef-lieu d'une toparchie, n'a guère d'autre gloire néanmoins dans l'histoire que de voir son nom associé à celui de Josué, peut-il être autre que celui (de Josué [2] ?) »

III, col. 223. La même chose est répétée au mot *Thamnathsara*, col. 283.

1. D'après les traditions juives, il y avait un soleil sculpté sur le tombeau de Josué, en mémoire du miracle de la bataille de Béthoron. Smith, *Dictionary of the Bible*, t. III, p. 1504.

2. Victor Guérin, *Le tombeau de Josué, Note sur le Khirbet-*

» Depuis la découverte que j'ai faite de ce tombeau, en 1863, ajoute M. Guérin dans sa *Description de la Palestine*, il a été visité et étudié par plusieurs voyageurs, et notamment, tout d'abord, par M. de Saulcy, qui en a levé un plan très exact[1]... En 1866, les dimensions de ce même tombeau, telles que M. de Saulcy les avait rapportées, ont été examinées avec beaucoup de soin par M. Aurès, l'un de nos ingénieurs en chef les plus érudits, qui a publié à ce sujet un article fort curieux dans la *Revue archéologique*, intitulé : *Étude des dimensions du tombeau de Josué*[2]. L'auteur reproduit préalablement un plan et une coupe de ce tombeau d'après les propres dessins et les mesures dues à M. de Saulcy, et ces mesures, attentivement comparées entre elles, l'amènent à cette conclusion, que le système métrique, employé pour la construction du monument en question, est l'ancien système égyptien, c'est-à-dire celui où il était fait usage de la coudée royale septénaire, divisée en sept palmes. Or, on sait que les Hébreux, au retour d'Égypte, rapportèrent en Judée les mesures dont ils avaient constamment usé pendant la durée de cette captivité elle-même. Il est donc à présumer que ce tombeau, postérieur à l'é-

Tibneh dans le massif d'Éphraim, lue à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 28 *octobre* 1864, dans la *Revue archéologique*, février 1865, p. 100-108.

1. De Saulcy, *Voyage en Terre Sainte*, 1865, t. II, p. 226-238. « La tombe en question, dit-il, p. 237, est bien celle de l'illustre chef qui conduisit les Hébreux dans la terre de Chanaan. Certes, la découverte d'un monument de cette valeur est bien faite pour illustrer le nom du voyageur qui a eu le bonheur de le retrouver. » Il cite, p. 236-237, des passages tirés des *Itinéraires de Terre Sainte*, de Carmoly, p. 186, 387 et surtout 444, qui montrent que la tradition des Juifs confirme la découverte de M. Guérin.

2. Voir *Revue archéologique*, octobre 1866, p. 222-242.

poque patriarcale kananéenne, n'en remonte pas moins à une très haute antiquité, puisque du système métrique employé dans sa construction il est permis d'inférer qu'il date du retour de la captivité d'Égypte.

» En 1870, les arguments que j'avais invoqués dès 1863 à l'appui de l'hypothèse que je viens de développer, ont reçu une confirmation nouvelle, par suite d'une découverte fort intéressante faite dans ce tombeau par M. l'abbé Richard. Ce célèbre hydrologue voyageait en Palestine dans le courant de mai et de juin de cette année-là. Ayant eu occasion, au retour de l'une de mes tournées, de faire sa connaissance au couvent de Casa-Nova, à Jérusalem, je lui indiquai l'emplacement du Kharbet-Tibneh [1], et surtout celui du tombeau que j'attribuais à Josué, tombeau qu'il désirait vivement visiter. Il venait d'explorer, dans la vallée du Jourdain, les ruines de Galgala, où Josué, conformément aux prescriptions du Seigneur, avait circoncis, avec des couteaux de pierre, les enfants d'Israël; il avait ramassé, sur un rayon de plusieurs kilomètres, tant de siècles après cet événement, un assez grand nombre de petits instruments en silex, disséminés sur le sol, quelquefois dans le sol. Comme il est dit très nettement, dans un passage de la version des Septante,... que les Israélites, en enterrant Josué près de Timnah, ensevelirent avec lui dans son tombeau les couteaux de pierre qui avaient servi à la circoncision du peuple hébreu à Galgala [2],

1. M. V Guérin a écrit Khirbet-Tibneh dans la *Revue archéologique;* il a adopté l'orthographe Kharbet dans sa *Description de la Palestine.*

2. Les Septante parlent en deux endroits différents des couteaux de la circoncision. Voici les deux passages. Le premier est ajouté à Josué, XXI, 40 : « Or, les fils d'Israël avaient fait la part

l'abbé Richard voulait s'assurer également si quelques-uns de ces instruments en silex se trouvaient encore dans le monument sépulcral que je prétendais être celui de ce personnage. Il s'y rendit donc sur mes indications, et voici ce que, à la date du 20 juin 1870, il écrivait de Beyrouth à M. l'abbé Moigno, qui s'empressa de publier sa lettre dans la Revue scientifique intitulée *les Mondes*.

» Après avoir visité les plaines de Jéricho, écrivit-il, j'ai voulu voir le tombeau de Josué, et, le 3 juin dernier, en compagnie d'un prêtre attaché au patriarcat de Jérusalem et d'un scheik du village d'el-Birzeit, j'y ai trouvé des couteaux en silex en grand nombre. Ils étaient mêlés à la terre, dans les casiers ou couloirs de la chambre funéraire et dans les débris dont la chambre funéraire elle-même s'est remplie, à la suite des violations et des recherches dont ces tombeaux ont été l'objet depuis des siècles. Les casiers ou niches, au

de Josué, selon l'ordre du Seigneur. Ils lui avaient donné la ville qu'il avait demandée, Thamnasachar, dans les montagnes d'Éphraïm; il l'avait bâtie et il l'habitait. Josué y recueillit les couteaux de pierre avec lesquels il avait circoncis les fils d'Israël, nés pendant le voyage, dans le désert; il les déposa en Thamnasachar. » — Le second passage est ajouté, XXIV, 30. Il faut observer, dans ce verset, que le nom de Galaad est une faute de copiste pour Gaas. Les Septante lisent exactement Gaas, Jud. II, 9 : « On l'ensevelit (Josué) sur les limites de son héritage, en Thamnasachar, dans les montagnes d'Éphraïm, au nord des montagnes de Galaad. Et lorsqu'on l'eut déposé là, dans son sépulcre, on y plaça près de lui les couteaux de pierre avec lesquels il avait circoncis les fils d'Israël en Galgala, comme l'avait prescrit le Seigneur, lorsqu'il les eut amenés de l'Égypte; *et les couteaux y sont encore de nos jours.* » Giguet, *La sainte Bible, traduction de l'Ancien Testament d'après les Septante,* 1872, t. I, p. 610, 619-620.

nombre de quinze autour de la chambre, sont très étroites ; une bière ordinaire devait les remplir. On ne peut donc y pénétrer qu'en se couchant. C'est mon moukre que je chargeai de cette opération ; il a retiré, particulièrement des cases du côté est, beaucoup de débris de poterie, et parmi ces débris, des silex. Leurs formes semblables ont vivement piqué ma curiosité ; ce sont presque tous des couteaux. J'en ai trouvé ensuite dans les terres et pierrailles qui encombrent la chambre funéraire, en dehors de la chambre, sous le vestibule et devant le vestibule. Partout où j'ai reconnu des déblais extraits des tombeaux, j'ai trouvé des couteaux de pierre. On peut, en outre, affirmer que ces silex ont beaucoup de ressemblance avec ceux que j'ai rencontrés dans les plaines du Jourdain ; je suis convaincu de leur identité [1] »

M. l'abbé Richard exposa sa découverte l'année suivante, le 5 août 1871, au congrès scientifique d'Édimbourg [2]. Vers la fin du même mois, il présenta aussi

1. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, 1875, t. II, p. 100-102.

2. M. Guérin rapporte, *ibid.*, p. 103-104, le discours de M. l'abbé Richard. En voici le passage qui se rapporte à notre sujet : « Messieurs, j'ai à vous montrer les instruments de pierre trouvés dans mon récent voyage en Orient... Les instruments qui méritent, je pense, la plus grande attention, sont ceux que j'ai trouvés sur les bords du Jourdain, à Galgal, lieu où, d'après la Bible, Josué reçut l'ordre de Dieu de circoncire le peuple d'Israël, et dans le tombeau que la science archéologique regarde aujourd'hui comme le tombeau de Josué. J'ai trouvé ces instruments soit dans le tombeau même de Josué, dans la chambre sépulcrale intérieure, soit dans le vestibule, mêlés à des débris de poterie, à de la terre, etc. J'en ai trouvé aussi dans le champ qui est devant le tombeau, et jusque sous un grand chêne vert éloigné de la tombe de Josué d'environ cent mètres : ils auraient ainsi été dis-

les silex qu'il avait rapportés de Palestine et en particulier de Tibneh, à l'Académie des Sciences et à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris [1]

« Après la découverte des nombreux petits couteaux de pierre trouvés par M. l'abbé Richard, le 3 juin 1870, dans le monument funèbre qu'en 1863 j'avais déclaré être celui du successeur de Moïse, je crois, conclut M. Guérin [2], que le doute n'est plus possible à ce sujet,

séminés, quand on a anciennement fouillé et violé le tombeau. C'est la forme communément appelée couteaux qui domine dans ces instruments : quelques-uns, comme on peut s'en convaincre, sont encore très tranchants. Il y a cependant des scies et des pièces plates, allongées et arrondies. C'est du silex généralement; il y en a aussi en calcaire blanchâtre qui semble avoir passé par le feu. »

1. Sur les couteaux de silex découverts par M. l'abbé Richard à Galgala et à Tibneh, on peut voir encore la lettre de M. l'abbé Richard, *Revue archéologique*, 1870, p. 378-379 ; *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1870, p. 358-359; de Valroger, *Revue des questions historiques*, octobre 1874, p. 487; Victor Guérin, *Journal officiel*, 6 octobre 1874, p. 6880 ; Pozzy, *La terre et le récit biblique*, p. 199-203; *Études religieuses*, décembre 1875, p. 856.

2. Victor Guérin, *Description de la Palestine*, *Samarie*, t. II, p. 104. — Nous devons noter cependant ici que M. L. Lartet a soutenu que les silex découverts par M. l'abbé Richard sont préhistoriques, ou qu'au moins ils ne sont pas de l'époque hébraïque, *Matériaux pour l'histoire primitive de l'homme*, 2e série, t. IV, 4e liv., 1873, pag. 192-193. L'opinion de M. Lartet ne saurait détruire le témoignage des Septante. Comparer aussi Exode, IV, 25. Il est vrai que la découverte de M. Richard est en contradiction avec les affirmations de plusieurs paléontologistes, mais ce n'est pas une raison suffisante pour nier que les silex soient de l'époque de Josué. M. Richard avait déjà indiqué, au congrès d'Édimbourg, les conséquences à tirer de sa trouvaille contre les exagérations de certains géologues; M. Guérin les énonce en ces termes à la suite du passage de lui que nous venons de rapporter :

et que l'identification que j'avais proposée est désormais incontestable, car elle s'appuie maintenant, non plus seulement sur de simples conjectures, mais sur un fait qui confirme la Bible et qui est, à son tour, confirmé victorieusement par le témoignage des Livres Saints, je veux dire la présence, en cet endroit, d'un grand nombre de ces petits couteaux de pierre, signalés par un passage formel de la version des Septante, et ayant servi à la circoncision des Israélites à Galgala. »

« Cette découverte, en même temps, prouve combien sont hasardées, pour ne pas dire erronées, les théories de ceux qui attribuent aux instruments de silex une antiquité fabuleuse, et se fondent sur une base si incertaine pour battre en brèche la vérité des Livres Saints, en faisant remonter l'origine de l'homme sur la terre infiniment au delà de l'époque plus récente assignée par la Bible. »

LIVRE SECOND.

LES JUGES.

La période des Juges est une des plus intéressantes de l'histoire sainte, et celle qui offre la physionomie la plus originale. Chez aucun autre peuple, nous ne trouvons rien qui lui soit comparable. La Providence se manifeste à cette époque d'une manière particulière dans le gouvernement d'Israël : elle suscite, pour délivrer son peuple de ses ennemis, des guerriers dont le courage et les grandes actions ont rendu le nom aussi populaire parmi les chrétiens que parmi les Juifs : Débora, Gédéon, Jephté, Samson [1]

On aimerait donc à faire revivre ces héros, à devenir, pour ainsi dire, quelques instants leurs contemporains.

1. « La vie, l'âme du livre des Juges, dit Herder, consiste en traits héroïques. Tout y respire l'esprit de son époque et la jeune ardeur d'un peuple montagnard, nouvellement organisé, qui est souvent opprimé parce que l'ordre n'est pas encore bien établi, mais on voit briller la valeur et l'amour de la liberté, » il faudrait ajouter : et l'esprit religieux, « sinon dans l'ensemble de ce peuple, du moins dans la conduite de ses héros. » *Histoire de la poésie des Hébreux*, 2e partie, ch. VII, trad. Carlowitz, p. 436.

afin de partager leurs émotions et de comprendre davantage la partie de nos Écritures Saintes qui nous a conservé le souvenir de leurs exploits. Mais l'entreprise est difficile. Nous n'avons d'autres sources, pour étudier leur vie, que le livre des Juges, et ce livre ne nous apprend pas tout ce que nous désirerions savoir. Il ne renferme pas une histoire suivie ; c'est seulement une galerie de tableaux ou plutôt de portraits [1], dans lesquels l'artiste s'est attaché exclusivement à peindre ses personnages, en négligeant le cadre qui les entoure.

Le récit de l'auteur sacré offre donc de nombreuses lacunes. Non seulement, comme tous les écrivains contemporains ou rapprochés des événements qu'ils racontent, il est plein de sous-entendus et passe sous silence tout ce que savaient ses lecteurs, détails de mœurs et d'usages, mais, de plus, il omet volontairement tout ce qui n'entre pas dans le plan qu'il s'est tracé. Il s'était proposé de prouver une thèse qu'il a énoncée lui-même au commencement de son œuvre et qui en fait l'unité : « chaque fois qu'Israël abandonne Jéhovah, Jéhovah l'en punit en le livrant aux mains de ses ennemis ; quand le peuple infidèle se convertit et revient au Seigneur, le Seigneur a pitié de lui et lui suscite un libérateur, un juge qui l'affranchit du jour étranger [2] » Cette thèse est démontrée par une série d'épisodes détachés, qui ne sont reliés entre eux que par cette idée

1. Ces portraits sont d'ailleurs des modèles du genre. « Chacun de ces héros est peint si fidèlement et avec tant de détails, dit avec raison Herder, que les deux ou trois chapitres qui lui sont consacrés suffisent pour le faire vivre et agir devant nous. » *Histoire de la poésie des Hébreux*, trad. Carlowitz, p. 438.

2. Jud., II, 1-2, 11, 18, 19; III, 7, 9, 12, 15; IV, 1, 3; XI, 1, 7; X, 6, 10; XIII, 1.

fondamentale. Tous les autres événements de cette époque, qui ne font pas ressortir la conduite de la Providence sur la race d'Abraham, sont invariablement omis. Le peuple hébreu nous est donc constamment dépeint avec les mêmes couleurs, toujours vacillant entre le bien et le mal, alternativement fidèle et infidèle, servant tour à tour Baal et Jéhovah, opprimé et affranchi. Les détails concernant la vie intime du peuple élu sont relégués dans l'ombre, le culte du vrai Dieu lui-même n'est mentionné qu'incidemment, et ce n'est qu'à l'aide de quelques allusions et dans de précieux appendices que nous pouvons apercevoir un coin de la vie domestique et religieuse d'Israël en ces temps reculés.

Mais ce n'est pas seulement la composition, pleine de lacunes, du livre des Juges qui nous empêche de nous former une idée complète de la période qu'il décrit : c'est aussi l'ignorance où nous sommes de l'histoire générale d'alors, c'est enfin le caractère singulier de l'époque des Juges elle-même. Elle ne ressemble à rien de ce qui nous est familier : aucune des nations que nous avons sous les yeux, aucun des peuples dont l'histoire profane nous a conservé le souvenir ne nous offre des analogies avec le peuple hébreu, depuis Josué jusqu'à Saül. A partir de l'établissement de la royauté en Israël, nous pouvons, sans trop d'effort, nous représenter ce qu'étaient des hommes soumis à un régime monarchique, ayant beaucoup de traits de ressemblance avec un système de gouvernement qui nous est bien connu ; mais pour les temps antérieurs, nous sommes portés, sans y prendre garde, à les supposer à peu près tels que les nôtres, ou au moins tels qu'à partir de David, sauf quelques différences de nom. En réalité, les changements les plus profonds s'introduisirent, avec l'avénement des

rois, dans la constitution politique d'Israël, quoique sa constitution religieuse demeurât identique; et si l'on veut se rendre compte de l'histoire des Juges, il faut reconstituer cet état pour nous si extraordinaire et si inconnu [1]

Le texte, nous venons de le voir, ne saurait suffire pour réussir dans cette œuvre de reconstruction; mais heureusement nous avons aujourd'hui d'autres ressources, pour suppléer à son silence.

Les nombreuses explorations archéologiques et topographiques accomplies dans ces dernières années en Palestine, les savantes études faites sur place, par des voyageurs compétents et exacts, des mœurs et des coutumes arabes, reflet fidèle des mœurs et des coutumes primitives, peuvent nous donner, en les comparant au récit des événements et en recueillant les allusions disséminées dans les Saints Livres, la clef de cette période si obscure et nous permettre ainsi de résoudre quelques-uns des problèmes historiques qu'elle soulève. Il est à propos d'utiliser ces travaux et ces découvertes.

L'importance de cette époque de l'histoire sainte, où le culte du vrai Dieu s'est implanté solidement en Israël, où s'est élaborée silencieusement, sous la direction de la Providence, cette societé qui devait voir fleurir David et Salomon et sur laquelle le prophétisme allait jeter un si vif éclat, est bien digne d'une étude approfondie. Nos histoires saintes se bornent généralement à résumer ou à traduire le récit sacré, et comme le plus souvent leurs

1. « Es kostet uns zwar jetzt etwas Mühe, » dit H. Ewald, « sie näker zu erkennen (die Reichsmacht nach Josua),... die Späteren nur noch eine dunkle Erinnerung von ihr behielten. » *Geschichte des Volkes Israels*, 1865, t. II, p. 439. Toutes les vues d'Ewald sur cette période sont d'ailleurs loin d'être justes.

auteurs ignorent le vrai caractère de la période des Juges, ils nous en présentent les événements sous un faux jour. Nous voudrions essayer de saisir la physionomie de ces temps reculés, faire revivre ces belles et grandes figures des libérateurs d'Israël, les replacer, autant que possible, dans leur cadre historique, montrer l'organisation des douze tribus, leur genre de vie, les ennemis qu'elles avaient à redouter et dont elles étaient souvent victimes, dire aussi quels étaient ces dieux qui exerçaient sur elles une si funeste fascination, éclairer, en un mot, l'époque des Juges, à l'aide de toutes les lumières que peut nous fournir la science moderne.

Nous examinerons d'abord quelle était alors l'organisation sociale et politique de Hébreux, nous rechercherons ensuite ce qu'étaient les dieux des Chananéens, cause de scandale et de chute pour les enfants de Jacob, et nous étudierons enfin successivement chacun des Juges d'Israël.

CHAPITRE PREMIER.

ÉTAT SOCIAL ET POLITIQUE DES HÉBREUX AU TEMPS DES JUGES.

Moïse, dans le désert, avait donné à son peuple, sous l'inspiration de Dieu, une loi religieuse et une loi civile; mais il n'avait pas fait pour lui ce que nous appellerions aujourd'hui une constitution politique. Il n'eut qu'une idée et qu'un but, celui d'enraciner si profondément le monothéisme dans le cœur d'Israël, qu'il ne fût jamais possible de l'en arracher. Tout, dans sa législation, tend à ce point capital : pas un rite, pas une cérémonie qui ne soit, pour ainsi dire, destinée à rappeler au peuple l'unité de Dieu. Il a tant à cœur ce dogme essentiel, qu'il ne veut, dans tout le pays, qu'un seul lieu, qu'un seul autel pour l'oblation des sacrifices. N'est-ce pas s'exposer à sacrifier le sentiment religieux lui-même, qui s'éteindra, faute d'aliments et d'exercice du culte, chez ceux qui seront éloignés du lieu unique et privilégié où l'on offrira des victimes à Jéhovah? Ce qui paraît pis encore, n'est-ce pas exposer le peuple à succomber à son penchant idolâtrique? Assurément c'étaient là de graves et sérieux dangers; mais n'importe, Moïse ou plutôt Dieu veut avant tout sauvegarder le monothéisme. Cette centralisation du culte avait d'ailleurs l'avantage, malgré des défections inévitables, d'obvier, comme nous le verrons tout à l'heure, au défaut d'organisation politique, en établissant un lien très fort, le lien religieux, entre les diverses fractions d'Israël.

La loi civile, établie par Moïse, c'était la loi régnante, fixée par l'usage et la coutume, chez les tribus nomades et les descendants d'Abraham, mais perfectionnée par l'intervention divine et rendue digne du peuple destiné à conserver la vraie religion sur la terre. Dans l'ordre politique, Moïse se contenta de laisser subsister ce qui existait déjà, sans rien innover. Il dit seulement au sujet des rois deux mots qui trahissent les préoccupations du présent : si un jour vous établissez des rois au-dessus de vous, dit-il, qu'ils ne vous ramènent pas en Égypte et qu'ils n'achètent point trop de chevaux [1] C'est tout. L'état social de son peuple demeura donc, sans aucun changement, ce qu'il était autrefois.

Mais quelle était l'organisation du peuple hébreu avant Moïse? Était-ce un état monarchique, c'est-à-dire soumis au pouvoir absolu d'un seul? [2] Nullement. Ce

1. Deut., xvii, 14-20.

2. B. C. Bertram, professeur d'hébreu à Genève, a publié dans cette dernière ville, en 1580, un traité *De Republica Hebræorum*, qui a eu plusieurs éditions, Leyde, 1621; 1651; dans les *Critici sacri* de Londres, t. VIII; voir Ugolini, *Thesaurus*, t. XXVII, p. 489. Voici en quels termes Bertram expose l'organisation politique d'Israël : « Prior Hebræorum politia in Ægypto aristocratica fuisse videtur, vel certe mixta et aristocratica et democratica. Posterior tyrannica fuit regum Ægypti adversus eos. Privatam autem alteram in Ægypto continuatam verisimile est... (Du temps de Moïse), hæc politia eodem modo temperata videtur, quo dicitur Lacedæmonum illa perfectissima, ita ut Moses regiam quodammodo potestatem habuerit, sub Dei tamen veri tunc et unici Israelitarum regis, auspiciis. Septuaginta vero chiliarchi, centuriones, quinquagenarii et decuriones, aristocraticam ; cives autem qui קהל, id est, agmen conficiebant, democraticam » Bonaventura Cornelius Bertramus, *De Republica Hebræorum*, recensitus opera Const. l'Empereur, Liège, 1641, p. 56, 75-76. Cf. 43, 92, 95, 96-100, 116. Quoique cet auteur ait

n'était pas non plus une république, quoiqu'on l'ait souvent appelée de ce nom [1] Une république est gouvernée par des magistrats électifs, comme une monarchie l'est par des chefs héréditaires. Jamais les magistrats des Hébreux n'ont été nommés par l'élection [2]. L'état hébreu n'était pas même semblable à celui de Carthage ou à celui de Tyr, pendant cette partie de son histoire où cette dernière ville n'avait point de rois. Quoique les chefs de Carthage s'appelassent *suffètes*,

bien saisi, dans son ouvrage, plusieurs traits de l'organisation politique d'Israël, comme nous le verrons plus loin, ce qu'il dit ici de son caractère monarchique et aristocratique est propre à induire en erreur.

1. J. Salvador, dans son *Histoire des institutions de Moïse*, 3e édit. 1862, t. I, p. 2, appelle Moïse « le fondateur de la première république connue. » M. Gaffarel, dans son *Hist. ancienne des peuples de l'Orient*, 1876, vient de qualifier aussi de *république* la période de Moïse à Samuel, p. 212, 227. Il dit de Josué, p. 228 : « Il mourut sans avoir désigné son successeur. Ce fut une faute grave. » Il n'y avait pas de faute à ne pas faire une chose impossible. D'après ce que nous verrons plus loin, Josué ne pouvait se donner un successeur dans des fonctions qu'il n'avait pas, c'est-à-dire dans le gouvernement du peuple, quand la guerre fut finie. Toutes nos histoires sont remplies d'erreurs de ce genre, provenant de la fausse idée que l'on se fait de la période des Juges.

2. M. Auguste Billiard, qui a assez bien décrit, dans son livre *De l'organisation de la république depuis Moïse jusqu'à nos jours*, l'ordre de choses établi par Moïse, liv. III, chap. XI, en a donné une idée peu exacte au commencement du chap. XII : « Le gouvernement que Moïse donna aux Israélites était ce que les anciens appelaient une *aristocratie*, non point parce qu'une classe, privilégiée par sa naissance ou par sa fortune, y exerçait une partie de l'autorité souveraine, mais parce que les emplois de sénateur et les autres magistratures y étaient conférées par élection. » 2e édit. 1848, p. 402. Nous verrons par ce qui va suivre, que les chefs hébreux n'étaient pas élus. Avant Saül, Jephté seul a été choisi par le peuple comme juge.

du même nom que les juges hébreux, *šofetim*, les *šofetim* n'avaient pas les pouvoirs des suffètes, sorte de consuls, et ils ne parvenaient pas au commandement de la même manière. L'état israélite n'avait donc rien d'analogue dans tout ce que nous fait connaître l'histoire classique.

Il semble qu'il ne reste que l'anarchie en dehors de la monarchie et de la république. Il y a pourtant un état intermédiaire, qui tient de l'une et de l'autre, sans pouvoir se confondre avec aucune des deux [1] : c'était l'état d'Israël. Il vécut jusqu'à Saül sous un régime particulier qu'on ne peut appeler que le régime patriarcal.

Ce régime patriarcal, très connu de nom, l'est fort peu de fait. Nous devons cependant nous en faire une idée exacte, car autrement l'histoire des Juges est inintelligible. Il bouleverse en quelque sorte toutes nos idées et trouble toutes nos notions sur l'organisation d'une société, mais peut-être après tout en vaut-il un autre, quoiqu'il ne puisse exister que dans un milieu et dans des circonstances données.

Le régime patriarcal est tout à fait primitif : c'est la société, pour ainsi dire, à son état rudimentaire ; c'est le pouvoir du père de famille se continuant et se perpétuant à travers les générations sur ses descendants, en la personne de son fils aîné et des premiers-nés des aînés [2]. Ce régime est donc fondé tout entier sur la fa-

1. « Ils vécurent dans l'anarchie, » dit Calmet (*Histoire de l'Ancien Testament*, édit. de 1737, t. I, p. 454) et beaucoup d'autres avec lui. Nous verrons que l'état des Hébreux, du temps des Juges ne saurait être appelé anarchie.

2. Ce sont partout les chefs de famille, les vieillards, זקנים, *zeqênim* (correspondant aux scheiks arabes), parce que les pères de famille sont les plus âgés, les anciens, qui ont le pouvoir et

mille, sur le droit de primogéniture, et n'a pas d'autre organisation que celle de la famille même. Le chef commande en maître et les enfants obéissent. Son pouvoir n'est limité que par les usages et l'obéissance ou la résistance de ceux qui lui sont soumis. Cette organisation si simple supprime toutes les complications savantes de nos sociétés et nous explique toutes les singularités de la vie des Hébreux à cette époque. Les rouages multiples de nos gouvernements y sont totalement inconnus; on peut ajouter qu'ils y sont inutiles, puisqu'il n'y a que

la responsabilité. Exod., IV, 29; Jos., XXIV, 31; Jud., II, 7; VIII, 6, 14, 16, etc. David Michaelis compare cette organisation des Hébreux, qui était celle des Ismaélites et de tous les Arabes nomades, aux clans écossais. Il décrit ainsi l'organisation des Hébreux : « Tout le monde sait qu'ils étaient divisés en douze tribus... Les tribus se subdivisaient en familles et parties de famille, משפחות, *mišpaḥot* ou « familles » et בתי אבות, *bottê 'abot*, ou « maisons des pères. » Num., I, 2; Jos., VII, 14, 16, 17. Ces dernières avaient leurs chefs, appelés tantôt ראשי בית אבות, *rašê beit 'abot*, « chefs (*capita*) des maisons des pères, » tantôt simplement ראשים, *rašim* « chefs. » D. Michaelis, *Mosaisches Recht*, t. I, § 46, p. 262. Le savant auteur avoue d'ailleurs qu'il ignore comment ces chefs étaient *choisis*. Ils n'étaient pas choisis du tout : ils se succédaient de père en fils. Ce qui a trompé jusqu'ici sur ce point les historiens et les commentateurs, c'est qu'ils ont voulu, bon gré, mal gré, rapprocher le plus possible la constitution des Hébreux de notre organisation actuelle. C'est ainsi que D. Michaelis conclut, *ibid.*, p. 263, *a priori*, parce qu'il ne peut trouver aucun fait à l'appui, qu'il existait une sorte d'autorité supérieure, car on ne peut concevoir un peuple sans autorité de ce genre. La preuve qu'un peuple peut exister sans cette autorité est encore vivante sous nos yeux. Les Bédouins ont exactement le même système de gouvernement que les Hébreux du temps des Juges. Michaelis reconnaît d'ailleurs, p. 265-266, l'indépendance réelle des douze tribus, considérées dans leurs rapports entre elles, ce que tous les historiens sont loin de faire.

le père et ses enfants. Non seulement ce que nous appelons aujourd'hui relations internationales, représentation diplomatique, n'existe pas chez les Hébreux, — toutes ces choses n'existaient pas chez les anciens, — mais ils ne pratiquent ni le commerce ni l'industrie proprement dits; aucune relation avec l'extérieur; pas même de lien politique entre les diverses tribus.

Il ne faut donc pas nous imaginer que de Josué à Saül il y a toujours eu un chef du gouvernement[1] qui commandait à tout le peuple hébreu, parce que nous sommes portés à nous représenter ce peuple semblable à nous-mêmes et que nous concevons difficilement un groupe d'hommes sans cohésion et sans une autorité centrale. En réalité, l'étude attentive du texte sacré prouve qu'il n'existait pas de gouvernement, entendu à notre manière. Il n'y avait aucun chef de gouvernement, parce qu'il n'y avait

1. On a souvent représenté les juges comme les chefs du gouvernement. « Quæritur quodnam gubernationis genus fuerit in Republica Hebræorum sub judicibus ? » demande Ménochius, *De Republica Hebræorum*, l. I, c. I, n° 5, in-f°, Paris, 1648, col. 3-4. Il répond : « Videri fuisse... mixtum ex monarchia et aristocratia, potestas enim judicis, ut tunc appellabant summum magistratum, nec hereditate transmittebatur ad posteros, nec Hebræi judice uno demortuo, alium cum pari potestate sufficere tenebantur... Omnia e seniorum consilio synedriique suffragio ad eum modum pendebant, quo nunc in Geneta Genuensique republica a consilii calculo pendere videmus... Judices non aliud (erant) quam proreges... Quemadmodum autem ex seniorum Synedriique voluntate et suffragio, Rempublicam gubernabant, ita ex eorumdem populique electione veniebant ad principatum aut certe in eo confirmabantur. » Cette manière d'exposer les faits n'est pas exacte : le juge n'était pas un magistrat suprême, dans le sens ordinaire du mot. Il n'y avait pas de conseil, comme à Gênes, pour administrer les douze tribus. La judicature n'était pas un pouvoir électif.

ni gouvernement ni administration. Son existence n'aurait eu aucune raison d'être, dès lors que chaque tribu était indépendante, que tous les pouvoirs locaux étaient héréditaires, et qu'il n'existait pas de pouvoir législatif; on ne faisait aucune loi nouvelle, tout était réglé par l'usage et par Moïse; on n'entreprenait point de travaux publics, ce genre d'entreprises était inconnu.

Il n'y avait donc, à proprement parler, aucun fonctionnaire, et par conséquent aucun employé à rétribuer ou à nommer; point de trésor public; ni charges ni impôts. Les Hébreux étaient tenus, à la vérité, à payer la dîme, mais ce n'était pas un impôt, c'était une redevance religieuse due à Dieu et aux lévites, qui n'avaient pas reçu de part dans l'héritage de la Terre Promise. Les Israélites pouvaient être ainsi considérés comme les fermiers de Jéhovah et de ses prêtres : ils payaient la dîme comme un fermier paie son bail à son propriétaire, chacun s'acquittant de cette dette selon sa conscience. Du reste pas de collecteurs de dîme, pas de publicain pour en exiger le paiement.

Cette simplicité dans l'organisation sociale se retrouvait dans la vie privée. De même que chaque village se suffisait à lui-même et était autonome, indépendant de tous les autres, sauf peut-être un certain pouvoir, plus nominal que réel, du chef de tribu, chaque famille, chaque maison se suffisait généralement pour les besoins de la vie quotidienne. Une foule de choses qui nous paraissent nécessaires étaient, pour les Hébreux d'alors comme pour les Bédouins d'aujourd'hui, inutiles et même inconnues. Tous nos besoins factices, tous les raffinements du luxe et de la table n'existaient pas pour ces hommes simples. Il n'y avait pas d'artisan parmi eux, si ce n'est par exception, comme les fondeurs et les orfèvres au

temps de la sortie d'Égypte. Chacun vivait du revenu de son champ et de ses troupeaux : le blé qu'il avait récolté lui-même, le lait et la chair de ses brebis, le fruit de sa vigne et de son figuier, étaient la seule nourriture de l'Israélite. C'étaient les femmes de sa maison qui tissaient et cousaient ses vêtements et fabriquaient ses chaussures, de même qu'elles préparaient son pain et ses repas [1]. Aucun art, aucun métier : ni cordonnier, ni boulanger, ni épicier, ni boucher; il n'y avait que des agriculteurs ou des bergers [2]. On échangeait seulement à l'occasion l'excédant des produits de la récolte ou du troupeau avec les Phéniciens industrieux ou avec les caravanes qui tra-

1. Gen., XVIII, 6; II Sam. (II Reg.), XIII, 8; Prov., XXXI, 13, 14, 15, 21, 22, 24. Cf. *Iliad.*, VI, 457, 498-493; *Odyss.*, VI, 31, 58-59, 90-98. On lit dans le Talmud : « La femme doit moudre le blé et le cuire, laver, faire la cuisine, allaiter son enfant, faire son lit et travailler la laine. Si elle a amené à son mari une esclave, elle ne sera obligée ni de moudre, ni de pétrir, ni de laver; si elle en a amené deux, elle ne sera obligée ni de faire la cuisine ni d'allaiter son enfant; si elle en a amené trois, elle ne sera pas obligée de faire son lit ou de travailler la laine; si elle en a amené quatre, elle pourra rester assise sur son siège. » *Tr. Ketub.*, V, 5.

2. Il va néanmoins de soi qu'on faisait à l'occasion ce qui était nécessaire pour l'entretien des maisons et des instruments agricoles ou des armes de défense. Il n'y avait pas sans doute de maçons ni de charpentiers ou menuisiers de profession; personne non plus n'exerçait probablement l'état de forgeron en tant que métier, mais, en cas de besoin, si l'on était soi-même incapable de faire à sa demeure les réparations nécessaires, on recourait à un homme plus habile que soi et dans certaines villes ou villages, il y avait des Israélites qui fabriquaient, quand il en était besoin, des charrues ou des armes communes. Cf. I Sam. (I Reg.), XIII, 19-21. Mais c'était là l'exception. A l'opposé de notre organisation sociale, chaque famille se suffisait, autant que possible, à elle-même.

versaient la Palestine, contre quelques riches étoffes ou quelques parures, quelques armes ou quelques métaux précieux. On était ainsi indépendant pour les besoins de la vie comme pour le gouvernement.

De même qu'on savait se passer du secours d'autrui pour vivre, on savait se passer aussi, ce qui paraît plus difficile, d'une organisation particulière pour maintenir l'ordre et la paix. Il n'y avait pas de juge spécial pour rendre la justice, pas de police pour faire respecter les lois et la propriété, non plus que de salles de tribunaux. Cependant, comme il pouvait survenir des différends, les cas litigieux, d'après la coutume, étaient jugés par les anciens du peuple, c'est-à-dire par les chefs de famille, à la porte de la ville [1]. Quand ceux-ci avaient rendu leur sentence, les intéressés devaient la faire exécuter eux-mêmes, à défaut de la force publique et des gens d'armes qui étaient inconnus. Chacun devait également veiller par lui-même à ce que ses droits de propriété ne fussent point lésés.

Les transactions entre les particuliers se faisaient aussi à la porte de la ville, sans intervention de notaire et sans écrit, mais devant les habitants du lieu, qui servaient de témoins [2].

L'organisation de la société hébraïque était donc d'une extrême simplicité; l'autorité centrale n'y existait pas, parce qu'elle était alors inutile et qu'elle aurait été impuissante. Il n'y avait que deux cas où l'on pouvait sen-

1. Voir Deut., XVI, 18. Cf. Deut., I, 15, où le texte hébreu porte : « J'ai pris pour les placer sur vous les chefs des tribus. » Cf. aussi Deut., XXXIII, 5.

2. Gen., XXIII, 3 et suiv.; Ruth, IV, 1 et suiv. Voir ce qui a été dit sur l'achat de la caverne de Makpelah par Abraham, t. I, p. 445.

tir le besoin d'un pouvoir supérieur : dans certaines causes judiciaires, et en cas de guerre. Moïse avait pourvu au premier cas; il n'avait rien déterminé pour le second.

Si les juges ne pouvaient s'entendre ou si l'une des parties refusait d'accepter leur sentence, Moïse avait réglé que l'on recourrait aux prêtres [1] C'est, en dehors de l'unité religieuse, la seule trace d'unité, le seul lien rattachant ensemble les douze tribus, que l'on puisse découvrir dans la législation mosaïque.

Rien de spécial, avons-nous dit, n'avait été ordonné pour le cas de guerre [2]. Dans une telle société, il n'y

1. Deut., xvii, 8-13. On dit souvent que l'on recourait alors au sanhédrin, mais le sanhédrin ne fut institué que plusieurs siècles plus tard. La Mischna en attribue l'origine au tribunal de soixante-dix vieillards institué par Moïse (*Tr. Sanhedr.* i, 6; Num., xi, 16, 17), et plusieurs savants avaient adopté cette opinion; mais depuis le traité publié par Jean Vorstius, *De Synedriis Hebræorum* (dans Ugolini, *Thesaurus antiquitatum sacrarum*, t. XXV), il n'en est plus de même. Les savants admettent généralement aujourd'hui que le tribunal institué par Moïse ne fut que temporaire et que l'institution du Sanhédrin est postérieure à la captivité de Babylone. 1° Les livres historiques ne renferment absolument aucune allusion au sanhédrin, ni du temps de Josué, ni du temps des Juges, ni du temps des Rois. 2° Les prophètes, qui parlent si souvent de la justice et de ceux qui la rendent, ne mentionnent jamais, comme juges, avant la captivité, que le roi et les chefs du peuple. 3° Le nom même de sanhédrin, qui est grec, συνέδριον, semble indiquer que son origine date de l'époque macédonienne et du temps de la domination des Séleucides. Kitto, *Biblical Cyclopædia*, t. III, p. 769. Les abbés Lémann en placent l'origine entre l'an 170 et l'an 106 avant Jésus-Christ, *Valeur de l'assemblée qui prononça la peine de mort contre Jésus-Christ*, 1876, p. 4. — Quant aux grands-prêtres, à partir de Phinée jusqu'à Héli, on nous a conservé à peine leurs noms dans les souvenirs extra-bibliques.

2. Non seulement nous ne trouvons rien de réglé sur ce sujet

avait aucune armée permanente. A proprement parler, il n'y avait même pas d'armée comme nous la concevons, c'est-à-dire, des hommes faisant le métier des armes. Quand le peuple fut établi dans la Terre Promise, il ne songea qu'à vivre en paix. Nul désir d'agrandir son domaine au dehors par des guerres offensives. Ce ne fut que dans le cas de nécessité qu'il soutint des guerres défensives.

C'est le côté militaire qui était le plus défectueux dans le régime patriarcal. Personne n'était exercé à la discipline. Sil fallait se défendre contre un ennemi, chacun s'armait comme il pouvait, avec ce qui lui tombait sous la main. Les chefs militaires n'étaient pas autres que les chefs de famille, mais dans ces rassemblements d'hommes faits à la hâte, où suivait seulement qui voulait, il n'y avait ni hiérarchie, ni discipline, ni ordre rigoureux. Point de cadres, point d'uniforme, point d'approvisionnements, point de stratégie. La force ou la ruse : voilà toute leur science militaire.

On ne pouvait faire de campagne sérieuse avec des hommes qui n'étaient point enrégimentés, et qui ne recevaient ni solde ni vivres. Chacun devait emporter ses propres provisions [1], ou bien s'en procurer soit par le pillage, soit par quelque autre moyen [2]. Il n'était donc possible, sous peine de mourir de faim, que de battre l'ennemi par surprise ou de faire une razzia, comme

dans le Pentateuque, si ce n'est la désignation de Josué comme successeur de Moïse, Num., XXII, 18, et Deut., XX, mais nous voyons, après la mort de Josué, que les Israélites sont obligés de consulter Dieu pour savoir qui sera *dux belli*, Jud., I, 1. Tout le livre des Juges est du reste une preuve de l'absence de règlements et de lois militaires.

1. I Sam. (I Reg.), XVII, 17 et suiv.

2. Jud., VIII, 5 et suiv.

en font encore aujourd'hui les Bédouins, organisés ainsi que l'étaient les Hébreux d'alors, afin de dévaster le pays ennemi et de s'enrichir à ses dépens.

Plus d'une fois, faute d'organisation militaire, on aima mieux se soumettre au tribut qu'avait imposé le plus fort que de s'affranchir du joug par les armes [1] La partie du peuple qui avait été asservie payait alors ce qui lui était demandé, soit que le vainqueur eût fixé lui-même ce que chaque village devait lui fournir, soit que les chefs du pays s'entendissent pour déterminer la quote-part qui serait à la charge de chacun.

On conçoit aisément que chaque village étant de fait à peu près indépendant, chaque localité « fît ce qu'elle voulait [2], » comme le dit le texte sacré. Il est facile aussi de comprendre que ce mode de gouvernement favorisait singulièrement l'égoïsme et livrait chaque fraction d'Israël à la merci du plus violent. Personne n'avait qualité pour se mettre à la tête de la population, l'appeler aux armes contre l'ennemi commun et lui imposer son autorité. Ainsi chacun ne songeait qu'à soi. Les particuliers n'avaient pas d'autre intérêt que l'intérêt de leur propre village, leur patriotisme ne s'étendait pas au delà des limites de leurs vignes et de leurs oliviers.

Ce n'est que lorsque l'oppression devenait trop violente et le joug trop insupportable, que quelque personnage plus hardi et plus entreprenant se levait et poussait le cri de l'appel aux armes. Parce qu'on était chef de tribu ou de village, on n'était pas nécessairement vigoureux et guerrier. C'était donc au plus courageux et au

1. Jud., III, 8, 14, etc.
2. Jud., XVII, 6 : XVIII, 1, 31.

plus brave à se mettre à la tête du mouvement. Celui-là devenait alors suffète ou Juge d'Israël [1] Nous verrons plus loin que les héros d'Israël, connus sous le nom de Juges, parvinrent à cette dignité par des voies très diverses, mais le moyen que nous venons d'indiquer était le plus ordinaire et imposé par les circonstances [2]

Quand il avait poussé le cri de l'appel aux armes, se mettait sous ses ordres qui le voulait bien [3]. La conscription n'existait pas, ni le service forcé. Tout homme, si l'on veut, était soldat ; mais il n'allait se battre qu'autant qu'il y consentait ou au moins qu'autant que le *zaken* ou scheik du village voulait prendre part à la guerre. Le juge n'avait sur les troupes ainsi volontairement rassemblées que le pouvoir qu'il savait prendre ou qu'elles voulaient bien lui donner. Il pouvait être aussi absolu qu'un dictateur romain, s'il était habile; mais tout dépendait de son savoir-faire et de sa dextérité à manier ses hommes, à les faire obéir. S'il était vainqueur, la victoire lui donnait le droit de parler en maître et de punir les réfractaires [4]; mais il n'avait garde,

1. Jud., x, 18.

2. On compte quatorze, quinze ou seize juges, selon qu'on comprend ou non dans le nombre Barac et Abimélech. Ce sont Othoniel, Aod, Samgar, Débora, Barac, Gédéon, Abimélech, Thola, Jaïr, Jephté, Abesan, Élon, Abdon, Samson, Héli et Samuel. Dans I Sam. ou I Reg. xii, 11, le prophète Samuel mentionne, entre Gédéon et Jephté, Badan. Les Septante lisent Barac, les rabbins, Ben Dan ou « fils de Dan, » c'est-à-dire Samson. S'il faut lire réellement Badan, nous ne savons rien sur ce personnage. Ce nom se retrouve I Par. vii, 17, comme désignant un descendant de Manassé.

3. « Qui *sponte* obtulistis de Israel animas vestras ad periculum, » dit Débora, Jud., v. 2, et 9 : « Qui *propria voluntate* obtulistis vos discrimini. »

4. Jud., viii, 15-17.

avant le combat, d'imposer de vive force sa volonté : il n'avait guère alors d'autre ressource que la persuasion [1].

Quand le danger public qui avait élevé le juge à la tête du peuple en armes était passé, quand la nécessité qui avait forcé tout le monde de se soumettre à lui n'existait plus, les Israélites et leur libérateur lui-même retournaient chacun à leur champ et à leur héritage [2], et vaquaient à leurs propres affaires, sans se préoccuper du bien public, dont on n'avait aucune idée précise, et qui n'existait même pas, de la manière dont nous l'entendons aujourd'hui [3]. Le juge ne gouvernait pas, parce qu'il n'y avait pas d'administration : il n'y avait pas d'intérêt d'État ; hors les périodes d'oppression, il n'y avait que des intérêts privés.

Il restait sans doute au juge un grand prestige, son front demeurait comme entouré de l'auréole de la victoire, il protégeait, pour ainsi dire, tout Israël du reflet de sa gloire ; sa réputation garantissait la paix intérieure par la terreur salutaire qu'il avait inspirée aux ennemis du dehors, et il continuait à être ainsi le bienfaiteur et le libérateur d'Israël tout entier, mais, contrairement à l'opinion généralement répandue, il ne gouvernait pas, dans le sens propre du mot [4] ; il était, comme nous di-

1. Jud., VIII, 1-3.

2. Voir Jud., VIII, 29.

3. L'apologue de Joatham, Jud., IX, 8-13, est très expressif sur ce sujet. Tous les arbres refusent, s'il est permis de s'exprimer ainsi, de cesser de s'occuper de leurs propres affaires pour s'occuper de celles d'autrui. Comment pourrais-je cesser de produire mes fruits, disent l'olivier, le figuier et la vigne, pour régner sur les arbres ?

4. Rohrbacher l'a compris, et il a assez bien caractérisé les Juges quand il a écrit : « Du reste, nul homme qui dominât sur

rions aujourd'hui, juge honoraire plutôt que juge effectif, et en plein exercice. Il jouissait naturellement d'une grande considération et d'une légitime influence ; il était consulté peut-être dans les cas difficiles [1], mais il n'avait aucune autorité définie, régulière, légale ; c'était seulement le premier citoyen du pays, le plus estimé et le plus honoré de tous [2].

les autres. Les personnages extraordinaires connus sous le nom de *juges*, après avoir délivré le peuple et en lui rendant la justice, vivaient comme auparavant dans l'héritage de leurs ancêtres, sans lever jamais ni tribut ni soldats, pour se donner l'éclat de la puissance. Leurs descendants demeuraient confondus avec le reste de la nation. » *Histoire universelle de l'Église catholique*, 1850, t. II, p. 3. Il n'y a que quelques mots de trop dans ces lignes : *en lui rendant la justice*, ce qui est probablement exagéré, et *la puissance* qui suppose un pouvoir qu'ils n'avaient pas. — « Tempore belli, dit Bertram, auctoritate valebant maxime, ita ut post dimissos milites privati viverent... Nonnumquam etiam de politicis rebus consulebantur, quarum videlicet decisio difficilis esset... Satis se suum fecisse officium putabant, si populum in pristinam libertatem assererent. De judiciis parum solliciti fuerunt. Cum igitur satis diu jacuissent judicia, restitui cœperunt a Samuele. » *De republica Hebræorum*, éd. L'empereur, p. 110-112.

1. C'est ainsi que son exemple et son influence empêchaient le peuple de tomber dans l'idolâtrie. Jud., VIII, 33 ; cf. Jud., II, 8-11.

2. C'est dans ce sens qu'il faut entendre l'expression du livre des Juges : un tel jugea Israël pendant tant d'années, Jud., XII, 7, 9, 11, 14 ; XVI, 31. La vraie traduction serait : Un tel sauva, fut le libérateur d'Israël, tant qu'il vécut. La réputation qu'il s'était acquise en délivrant son peuple servait de sauvegarde à Israël. Ses ennemis, effrayés par ses succès, n'osaient point attaquer son peuple tant qu'il était en vie, et ainsi il continuait à être juge et libérateur d'Israël. Aussi le texte décrit-il la judicature d'Othoniel en disant de lui, par exemple : « *Quievitque* terra quadraginta annis, » Jud., III, 11, phrase souvent répétée pour les autres juges, Jud., III, 30 ; V, 32 ; VIII, 28. Voir I Sam.

Les mœurs et les usages de la nation étaient tellement opposés, dans les premiers temps, au pouvoir absolu

(I Reg.) xii, 11 ; mais leur charge, répétons-le, à part peut-être quelques procès, ne leur donnait absolument rien à faire, puisque dans le régime patriarcal il n'y a de place que pour un chef de tribu, nullement pour un chef de gouvernement. La proposition que font les Israélites à Gédéon après sa victoire, Jud., viii, 28, prouve bien que le juge ne *gouvernait* pas le peuple après l'avoir délivré. Au ỳ. 28 de ce même chapitre viii, on lit, il est vrai, dans la Vulgate : « Quievit terra per quadraginta annos, quibus Gedeon *præfuit.* » Mais ce mot *præfuit* a été ajouté par S. Jérôme ; on ne le lit pas dans le texte original, qui porte seulement : « Et la terre fut en paix pendant quarante ans, *pendant les jours de Gédéon.* » Ewald représente donc mal cette période en admettant un pouvoir permanent (*Geschichte des Volkes Israels*, t. II, p. 439), et en supposant (p. 510), que toutes les judicatures ont été semblables à celle de Samuel. Il faut d'ailleurs remarquer que l'expression « un tel jugea tant d'années, » n'est employée qu'à partir de Jephté qui avait mis pour condition à l'acceptation du commandement de l'armée que son autorité serait à vie, Jud., xi, 9-10. La Vulgate dit aussi, Jud., x, 3, que Jaïr « succéda », *successit*, à Thola ; elle emploie la même expression, xii, 11, en parlant d'Ahialon. Mais il faut expliquer cette expression d'après l'hébreu, qui n'indique aucunement l'idée de succession proprement dite, et se borne à dire chaque fois : « *après* celui-là. » Jud., x, 1, 3 ; xii, 8, 11, 13. Cette locution ne signifie même pas qu'un juge a remplacé l'autre sans interruption. Le contexte, dans les deux passages sommaires, x, 1-4, et xii, 8-15, paraît bien indiquer qu'il ne s'agit que de victoires remportées sur les ennemis du peuple de Dieu : לְהוֹשִׁיעַ אֶת־יִשְׂרָאֵל, *lehoŝia' et-Israel*, lisons-nous Jud., x, 1, « pour délivrer Israël de ses ennemis, » et dans des parties différentes de la Palestine, Israël étant le tout pour la partie. Les mots *post hunc* eux-mêmes, אחריו, *'aharav*, ne semblent pas devoir être pris dans un sens tout à fait strict et impliquer que ces différents juges n'ont pas vécu simultanément. Les nécessités chronologiques paraissent exiger la simultanéité de quelques-uns d'entre eux. La locution « après celui-là » est très vraie, mais seulement

d'un seul sur les douze tribus, qu'il y a tout lieu de croire, d'après le récit des Livres Saints, que Josué, quand il eut achevé la conquête de la Terre Promise et en eut fait le partage, malgré le pouvoir exceptionnel qu'il avait si longtemps exercé, malgré les services extraordinaires qu'il avait rendus à Israël et les miracles éclatants par lesquels Dieu avait rehaussé sa mission, Josué lui-même se retira dans son héritage de Thamnath-Saré, et y vécut en simple particulier, uniquement occupé de ses affaires domestiques, sans s'arroger d'autre puissance sur les tribus qu'il avait commandées pendant la guerre et à qui il avait donné la terre de Chanaan, que le droit de leur rappeler, au bout de plusieurs années [1], et à l'approche de la mort, les bienfaits dont Dieu les avait comblées, et les engagements qu'elles avaient contractés envers Jéhovah [2]. Il ne songea même pas à se donner un successeur et ne laissa aucune puissance à sa postérité, dont la Bible ne nous a absolument rien appris.

Un exemple plus significatif encore que celui de Josué, c'est celui du premier roi, Saül. Les tribus avaient voulu avoir un roi à leur tête ; mais les habitudes anciennes étaient encore tellement vivaces, que Saül ne voit d'abord dans sa nouvelle dignité que celle d'un général d'armée, et dès que la guerre est finie, quand il a battu les Ammonites, il lui semble qu'il n'a plus rien à faire

en entendant l'action du juge comme il faut l'entendre et comme nous l'avons indiqué, dans le sens de délivrance et de victoire : « après qu'un tel eut délivré une partie d'Israël par sa victoire, un autre délivra une autre partie des tribus d'Israël. » C'est l'interprétation que semble exiger Jud., III, 30, rapproché de Jud., IV, 1.

1. *Evoluto autem multo tempore.* Josué, XXIII, 1.

2. Josué, XXIII, XXIV.

qu'à retourner à sa charrue et à cultiver ses champs [1] Pendant les premières années de son règne, ce n'est guère encore qu'un juge, sans armée permanente, sans administration, sans revenus royaux, sans capitale, en un mot, sans fonctions royales autres que la défense du pays contre les ennemis du dehors. Ce n'est que peu à peu qu'il organise sa cour, forme un noyau d'armée, et fait passer, par une transition lente, le peuple d'Israël, du régime patriarcal au régime monarchique.

Il n'y a qu'une exception à l'usage que nous venons d'indiquer : c'est Jephté qui, en se mettant à la tête des tribus transjordaniques pour les affranchir du joug des Ammonites, stipule expressément qu'après avoir battu les ennemis, il restera le chef des confédérés ; mais cette stipulation même, comme la proposition qui avait été faite à Gédéon de garder le pouvoir [2], indique qu'il s'agit d'une dérogation aux usages [3].

Les juges n'étaient donc que des chefs pour ainsi dire temporaires, des chefs d'occasion, que Dieu suscitait dans les cas extraordinaires pour les besoins de son peuple. Leur pouvoir était par là même très différent, quant à l'étendue réelle et quant à l'étendue territoriale : il dépendait des circonstances et des personnes.

Le nom de juge ne doit pas s'entendre, par conséquent, dans le sens qu'a ce mot parmi nous ; il signifie [4]

1. I Sam. (I Reg.), x, 26 ; xi, 5.
2. Jud., viii, 22.
3. Jud., xi, 9 et suiv. Je ne parle pas d'Abimélech, qui fut un tyran. Il est d'ailleurs digne de remarque que ni Abimélech, ni Jephté ne sont nommés שפט, *šofet*. Abimélech est appelé מלך, *mĕlek* ou roi, et Jephté ראש, *r'oš*, ou צקין, *qâṣîn*, « tête, chef et prince. » Jud., ix, 6 ; xi, 6, 9, 11.
4. Voir Ps. ii, 10 ; cxlviii, 11 ; Amos, ii, 3, où שפט, *šofet*, cor-

chef plutôt que juge proprement dit : la fonction première et principale des juges d'Israël était militaire, non judiciaire : celle-ci ne pouvait être qu'accessoire et secondaire, au moins jusqu'à Héli et Samuel[1] Le livre des Juges nous dit expressément que la fonction des *šofetim* était militaire[2] et libératrice ; il ne leur attribue pas

respond à מלך, *mělek*, de I, 15 ; Is., XVI, 15 ; XL, 23 ; Prov., VIII, 16 ; Abd., I, 21.

1. Héli et Samuel eux-mêmes sont chargés de la défense du pays. Héli envoie ses enfants à la guerre, I Sam. (I Reg.) IV, 4. Samuel se met lui-même à la tête des troupes, I Sam. (I Reg.), IX, 12. Cependant Samuel et ses enfants, et probablement Héli, ont exercé les fonctions de juge proprement dit ; le second à cause de sa dignité de grand-prêtre ; le premier à cause de sa qualité de prophète, I Sam., VII, 16 ; VIII, 13 ; IV, 18.

2. « Suscitavitque Dominus judices *qui liberarent eos de vastantium manibus.* » Jud., II, 16 ; et ℣ 18 : « Cumque Dominus judices suscitaret, in diebus eorum... *liberabat* eos de cæde vastantium. » Comparer aussi Jud., III, 31, 10, 15, et Neh. (II Esd.), IX, 27, où les juges sont simplement appelés *sauveurs*, Jud., XIII, 5. Le verbe employé dans tous ces passages est ישע, *yaša*, « sauver, affranchir, délivrer, » la racine d'où est dérivé Jésus = « Sauveur. » שפט, *šâfat*, est donc synonyme de ישע, *yaša*, et aussi de נצל, *nissel*, employé également à sa place, et dont le sens est « délivrer. » Le sens primitif de *šafat*, שפט, est prendre la défense de l'opprimé, le soutenir contre l'oppresseur. Il a incontestablement ce sens, Ps. LXXXII, 3 ; X, 18 ; LXXII, 4 ; XXVI, 1 ; XLIII, 1 ; Is., I, 17, 23 ; I Sam., XXIV, 16 ; II Sam., XXVIII, 19, 31. C'est de ce sens primitif qu'est venu le sens de juger, rendre la justice. Grätz, *Geschichte der Juden*, t. I, p. 408. Voir aussi p. 408-410. Grätz va cependant peut-être trop loin, quand il explique le mot שפט, *šafat*, dit de Débora, Jud., IV, 4, dans le sens de *sauver*, et le mot de משפט *mišpat* dans le sens de *salut*, p. 409. S. Jérôme a très exactement rendu, Jud., X, 1, le sens de שפט, *šafat*, par *dux*. Dans les noms propres où le verbe שפט, *šafat*, entre comme élément, par exemple, Josaphat, il nous semble que ce mot doit être entendu dans le sens de « délivrer, protéger. »

d'autre raison d'être. Le juge, c'est le libérateur de son peuple ; le vrai sens de *šofet*, c'est « sauveur. »

On peut juger, par tout ce que nous venons de dire, combien fausse est l'idée que la plupart se font de la période des Juges. Comme on est porté naturellement à s'imaginer que les autres nations nous ressemblent, comme il faut un véritable effort d'imagination pour se figurer un peuple si différent du nôtre, constitué comme l'était alors le peuple hébreu ; on a supposé, nous en avons déjà fait la remarque, que les Juges d'Israël ne différaient guère de nos chefs de gouvernement, si ce n'est par le nom, et qu'ils concentraient entre leurs mains, au moins dans une certaine mesure, le pouvoir civil, administratif, militaire et judiciaire. On voit qu'il n'en était rien.

Une erreur non moins commune concernant les Juges, c'est de croire qu'ils commandaient à tout Israël et qu'ils se succédaient sans interruption, quoique non par voie héréditaire. La vérité est que la plupart des Juges n'ont jamais réuni les douze tribus sous leur autorité : leur pouvoir a presque toujours, sinon toujours, été local et plus ou moins circonscrit [1].

plutôt que dans celui de juger, » et qu'il faut interpréter ce nom de Josaphat comme signifiant « que Jéhovah me protège ! »

1. « On se jetterait dans des difficultés chronologiques inextricables, aussi bien pour la chronologie des Hébreux que pour celle des peuples voisins, dit M. Robiou, dans son excellente *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 1862, p. 45, si l'on croyait que ces années de servitude et d'indépendance s'étendirent *toujours* à *tout* le peuple d'Israël. C'est là un point depuis longtemps éclairci, et, s'il reste des obscurités pour la science, c'est seulement quand il s'agit de déterminer exactement la limite géographique de chacune de ces invasions. » Sur toute la question chronologique, que nous laissons ici de côté, voir

Au premier coup d'œil, en lisant le livre des Juges, on serait porté à croire, il est vrai, que chacun d'eux a exercé son pouvoir sur toute la terre d'Israël ; mais en y regardant de plus près et en comparant les textes entre eux, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'il n'en a pas été ainsi. Aucun des juges, à l'exception d'Othoniel, ne paraît avoir étendu sa puissance sur Juda et sur Siméon [1] Débora est l'héroïne et la prophétesse de ses compatriotes du nord ; Gédéon est le libérateur du centre de la Palestine ; Jephté, celui des Israélites qui habitaient à l'orient du Jourdain ; Samson ne nous apparaît jamais comme exerçant une autorité quelconque sur sa propre tribu, celle de Dan ; ceux de Juda le regardent si peu comme leur maître, qu'ils le traitent presque comme un ennemi et le livrent aux Philistins [2] ; c'est uniquement par ses exploits qu'il est le libérateur d'Israël [3].

Si les juges n'ont pas commandé à toutes les tribus, au moins jusqu'à Héli et Samuel, ils ne se sont pas non plus succédé régulièrement les uns aux autres. La manière dont leur histoire est écrite ne nous permet pas

M. Robiou, p. 45-53. L'ordre chronologique dans lequel sont placés les juges dont les exploits nous sont racontés en détail, est d'ailleurs historique. Ewald le reconnaît lui-même : « Insofern ist die Folge dieser Helden geschichtlich. » *Geschichte des Volkes Israels*, 3[e] édit., t. II, p. 518.

1. Ces deux tribus ne sont pas même mentionnées dans le cantique de Débora, Jud., v. — Si Abesan, Jud., XII, 8-10, était de Bethléem de Juda, il aurait été juge de Juda et probablement aussi de Siméon ; mais, comme Bethléem de Juda est distinguée par le nom de la tribu, Jud., XVII, 7, et XIX, 1, il y a plutôt lieu de croire qu'Abesan était de la Bethléem du nord.

2. Jud., XV, 10-13.

3. Cf. Ewald, *Geschichte des Volkes Israels,* 3[e] édit., t. II, p. 515-516.

d'établir pour leur temps une chronologie rigoureuse, mais il est possible qu'il y ait eu entre eux des interruptions [1], et il est probable qu'il y a eu simultanément plusieurs juges dans diverses parties de la terre d'Israël.

De tout ce que nous venons de dire, on peut conclure combien sont peu fondés les rapprochements qu'on a faits entre les juges d'Israël et les chefs d'autres peuples. On les a comparés aux suffètes carthaginois [2];

1. Le livre des Juges le suppose, puisqu'il dit, II, 18 : « Cumque Dominus judices suscitaret, *in diebus eorum* flectebatur misericordia... et liberabat eos de cæde vastantium, 19. *Postquam autem mortuus esset judex*, revertebantur. » Voir Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, 3e édit., t. II, p. 510.

2. Le nom est le même, mais non les fonctions : « Senatum itaque *suffetes*, quod velut consulare imperium apud eos erat, vocaverunt. » T. Livius, l. XXX, c. VII. « Ad colloquium *suffetes* eorum, qui summus Pœnis est magistratus, elicuit. » *Id.* l. XXVIII, c. XXXVII. Voir aussi l. XXXIII, c. XLVI ; XXXIV, c. LXI. Festus : « *Sufes*, consul lingua Pœnorum. » Et souvent dans les inscriptions phéniciennes et puniques. Les Tyriens, vers l'époque de Nabuchodonosor, eurent aussi des suffètes, nous apprend Josèphe, qui les appelle δικασταί, *Contra Appion.*, l. I, § 21. Les suffètes n'étaient pas des chefs, placés seulement dans les circonstances extraordinaires à la tête du peuple, c'étaient des magistrats réguliers, qui se succédaient les uns aux autres sans interruption et avaient pouvoir sur tout le peuple en général, et sur chacun en particulier. C'était le rouage principal dans l'administration carthaginoise. H. Grätz, *Geschichte der Juden*, 1874, t. I, p. 407, note 7. « Die bekannten karthagischen *Suffeten*, « dit H. Ewald, » enstammen zwar dem Namen nach demselben Worte, sind aber als ständige und gesetzliche Würde im Reiche nicht entfernt zu vergleichen, » *Geschichte des Volkes Israels*, 3e édit., t. II, p. 509. —Il est curieux de remarquer que le nom de *šofet* était passé en Égypte. Le père de Sésonchès (Sésac), le pharaon qui vainquit Roboam, s'appelait *Suput*. M. Brugsch identifie ce nom avec l'hébreu *šofet*. Brugsch, *Histoire d'Égypte*, 1re édit., p. 223.

mais, comme nous l'avons vu, ce n'étaient pas, ainsi qu'à Carthage, des magistrats élus, ayant des pouvoirs définis ; ils n'avaient de commun que le nom. On les a comparés aussi aux consuls romains, sans plus de raison. On les comparerait avec plus de justesse aux dictateurs que Rome choisissait dans un moment de grand péril public et à qui elle conférait tous les pouvoirs. La puissance du juge d'Israël était aussi à peu près sans bornes, parce qu'il pouvait tout ce qu'il osait, et que c'était dans des circonstances semblables qu'il se mettait à la tête du peuple [1] ; néanmoins la manière dont il prenait la direction de l'armée n'était pas la même.

Quant à l'état du peuple du temps des juges, on ne pourrait guère le comparer qu'à celui des cantons suisses, mais en supprimant le pouvoir central de la confédération helvétique et en donnant pour chef à chaque canton et à chaque village, au lieu des chefs élus, les anciens et les chefs de famille.

Le mode de gouvernement des Bédouins est le seul qui ressemble à peu près exactement à celui des Israélites à cette époque [2]. Chaque tribu arabe a son scheik particulier. Mais, quoiqu'il soit à la tête de ses compatriotes, il n'a pas d'autorité proprement dite sur

1. Pour ce motif, Josèphe les appelle volontiers μόναρχοι, et leur pouvoir μοναρχία; *Antiq. Jud.*, XI, IV, 8, t. I, p. 559, par opposition à l'aristocratie sacerdotale et à la royauté. « Ihre Macht über das Volk, » observe avec raison H. Ewald, pourvu qu'on n'exclue pas l'intervention divine, « dringt aus innerer Nothwendigkeit hervor und ist daher in ihren Anfängen die gewaltigste welche denkbar. » *Geschichte des Volkes Israels*, t. II, p. 507.

2. « The system of patriarchal government still exists, as it has done for 4,000 years, in the desert. » Layard, *Nineveh and its Remains*, t. I, p. 95.

les membres individuels ; ses qualités personnelles peuvent lui acquérir une influence considérable ; on suit ses conseils et ses avis, s'il jouit d'une réputation de sagesse et d'habileté ; on mépriserait ses ordres, s'il voulait commander impérieusement. Dans tous les cas litigieux où la persuasion est impuissante à amener le bon accord, la force seule, non l'autorité, peut trancher le différend. Il est quelquefois choisi comme arbitre, mais il n'a pas le droit de faire exécuter de force la sentence. Le Bédouin prétend être libre et se vante de ne reconnaître d'autre maître que le maître de l'univers [1]

La prérogative des scheiks consiste à se mettre à la tête de la tribu en temps de guerre et à diriger les négociations en temps de paix ; mais il ne peut conclure la guerre ou la paix sans avoir consulté les principaux membres de sa tribu. Il ne reçoit aucune redevance de ceux dont il est le chef ; il est au contraire tenu à beaucoup de charges, en particulier à recevoir les hôtes.

Les différentes familles qui composent une tribu sont indépendantes les unes des autres : leurs chefs respectifs forment comme le conseil né du scheik, qui ne peut prendre, sans leur concours, aucune résolution importante. C'est bien là, au fond, ce que l'étude comparée des textes bibliques nous montre avoir été l'état des tribus d'Israël, avant l'établissement de la monarchie.

Oserons-nous rechercher maintenant pourquoi Dieu voulut que son peuple restât ainsi longtemps dans un état social si primitif, si imparfait même en apparence? Il

1. Burckhardt, *Notes on the Bedouins*, t. I, p. 115-119. L'office de scheik se perpétue dans la même famille, mais il n'est pas cependant héréditaire. Cf. Layard, *Nineveh and its Remains*, t. I, p. 95-96.

est possible, ce semble, d'en découvrir quelques raisons.

L'Écriture ne juge point cet état irréprochable. Nous lisons en effet, plusieurs fois, dans l'auteur sacré, lorsqu'il veut expliquer comment des crimes ou des actes répréhensibles ont pu se commettre au milieu de son peuple : « Il n'y avait pas alors de roi en Israël, et chacun faisait ce qu'il voulait [1] » On ne saurait, certes, regarder ces paroles comme une approbation d'un état social où pouvaient se produire avec impunité des méfaits semblables à ceux qui sont rapportés par l'historien de cette époque [2].

Néanmoins, malgré ces imperfections reconnues, Dieu voulait que son peuple vécût sous le régime patriarcal et lorsque, par la suite des temps, les douze tribus eurent reconnu combien ce système d'isolement paralysait leur énergie, quand elles sentirent le besoin d'une unité sérieuse, qui ne fît de toutes les forces vives de la nation qu'un seul faisceau, capable de résister avec succès aux ennemis qui voulaient le briser, alors Dieu crut opportun de leur présenter des remontrances par son prophète Samuel [3]. Ces remontrances nous mon-

1. Jud., XVII, 6; XXI, 24.

2. Jud., XVII-XXI.

3. « On pourrait supposer, dit Ewald, qu'Israël n'eut pas de roi dans les premiers temps, parce que le pouvoir royal n'était généralement pas nécessaire dans ces temps de simplicité, comme chez plusieurs anciennes tribus allemandes et chez les Arabes. Mais cette supposition serait tout à fait fausse Les Égyptiens et les Chananéens, contre qui les Israélites eurent le plus à combattre, possédaient des rois depuis longtemps; de même les Moabites, les Ammonites et les Iduméens, qui étaient les plus proches parents d'Israël. L'origine des Iduméens nous est cependant bien connue. Cf. Num., XX, 14, avec Gen., XXXVI, 31-39. Les Madianites, comme la plupart des véritables tribus arabes, ne paraissent pas avoir eu de rois. Mais le principal ici

trent très bien pourquoi Dieu avait voulu que son peuple demeurât sous un régime politique imparfait.

Chez les Hébreux, tout était sacrifié à la mission religieuse qui était leur vocation principale. Pour qu'ils fussent à l'abri de la séduction, Dieu les avait comme emprisonnés dans la Palestine, à l'abri de tout contact étranger. Il n'avait point voulu que cette race, qui un jour devait manifester une telle aptitude pour le commerce, se livrât, avant la captivité, au négoce et à l'industrie, parce que ces relations avec les peuples voisins auraient pu altérer la pureté de sa foi. Au sud et à l'est, il l'avait entouré d'une ceinture de déserts; au nord, il avait élevé devant lui les montagnes infranchissables du Liban. Il n'avait même pas permis qu'il atteignît jusqu'aux rivages de la Méditerranée, la grande voie de communication entre les peuples d'alors; il avait échelonné sur la côte des guerriers puissants, avec qui les Israélites furent constamment en guerre et qu'ils ne purent jamais complétement subjuguer. De là, la nécessité de vivre isolés dans cette terre de Chanaan, en grande partie inaccessible à l'étranger.

Non content de les avoir ainsi séparés du reste du monde, Dieu, pour leur faire sentir davantage combien il les tenait sous sa main, ne voulut point qu'ils eussent d'abord de roi [1] N'ayant au-dessus d'eux personne ca-

et la seule chose propre à Israël, c'est qu'il ne répudia pas proprement la royauté, mais qu'il la posséda (à sa manière) tout aussi bien qu'un autre peuple : il voulut seulement avoir un roi invisible. » H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, 1865, t. II, p. 214.

1. Cf. Jud., VIII, 23. Gédéon répond aux Israélites qui lui proposent le pouvoir suprême : « Non dominabor vestri nec dominabitur in vos filius meus, sed dominabitur vobis Dominus. » Voir aussi I Sam. (I Reg.) VIII, 7 et suiv.; Exod., XV, 18; XVIII, 19 (texte

pable de les défendre contre leurs ennemis, ils se sentaient davantage sous la dépendance de Dieu. Dieu, quoique invisible, était pour eux ce qu'était un roi pour les autres peuples, et comme ils ne doutaient jamais de sa toute-puissance, dans leurs nécessités ils recouraient à lui, ils attribuaient leurs malheurs, avec raison, au juste courroux du Seigneur irrité contre eux par leurs infidélités; ils lui promettaient de mieux observer la loi à l'avenir, et Jéhovah avait pitié d'eux, il combattait à leur tête [1] et les délivrait de leurs oppresseurs. On ne peut donc rien imaginer de plus propre à imprimer profondément la notion du vrai Dieu et de la religion véritable, dans l'esprit des Israélites, que ce régime patriarcal qui les mettait, pour ainsi dire, d'une manière palpable, à la merci de Jéhovah, et ne leur donnait point d'autre protecteur et d'autre secours que lui [2].

Mais afin de mieux comprendre combien cette organisation sociale était conforme au but principal que Dieu s'était proposé dans la vocation de son peuple, qui était tout entière renfermée dans la conservation de la vraie

hébreu); Deut. XXXIII, 5. Sur ce dernier passage, voir Ewald, *Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft,* t. III, p. 234.

1. Jud., V, 13. La confiance qu'inspira alors le secours de Dieu se manifeste dans toute l'histoire d'Israël. Voir Ps. LXVII (Héb. LXVIII), 2; XLIII (Héb. XLIV), 2, 10, 11; CIX (Héb. CX), 1; XVII (Héb. XVIII), 48.

2. Comme ce mode de gouvernement n'avait point d'analogue hors du peuple de Dieu, Josèphe, pour en donner une idée aux Grecs, fut obligé d'inventer un mot nouveau, le mot théocratie: θεοκρατία, ὡς ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, *Contra Appion.*, II, 16. Quoique Lycurgue eût parlé au nom du dieu de Delphes, Zaleukus au nom de Pallas Athéné, ils n'avaient rien fait d'analogue à la théocratie mosaïque. Philon avait appelé celle-ci *monarchie*, mais sans en avoir une idée nette. Voir Ewald, *Geschichte des Volkes Israels,* 1865, t. II, p. 210.

religion, il est bon de rechercher ce qui aurait eu lieu si, dès son entrée dans la Terre Promise, ce peuple avait eu un roi à sa tête. Nous pouvons nous en rendre facilement compte par ce qui arriva après l'établissement de la royauté.

Le défaut de centralisation politique avait de graves inconvénients, on ne saurait en disconvenir, et nous l'avons déja reconnu; mais l'établissement immédiat de la monarchie n'en aurait-il pas eu davantage encore? Les leçons qui ressortent du livre des Juges, ces coups de Providence qui châtient ou récompensent le peuple selon ses œuvres, tout cela aurait été certainement obscurci sous le gouvernement d'un seul : la responsabilité serait retombée sur la tête du roi et non sur le peuple.

De plus, Israël aurait peut-être cédé sans retour à son penchant à l'idolâtrie, favorisé qu'il aurait été par les rois. Si ces derniers furent une force politique pour la race de Jacob, ils furent un danger perpétuel pour la pureté de sa foi. Ouvrons l'histoire et voyons combien de princes furent fidèles à leur devoir ; trois ou quatre à peine sur plus de quarante qui régnèrent sur Juda ou sur Israél. Le premier de tous viola à tel point la loi, que le Seigneur le répudia; celui dont le règne jeta le plus d'éclat sur Israël, Salomon, tomba dans l'idolâtrie. Sous son successeur Roboam, dix tribus formèrent un schisme et persévérèrent en masse dans le polythéisme jusqu'à la ruine de leur royaume. Si, après plusieurs siècles, les Israélites étaient encore enclins à suivre leurs rois dans les sentiers de Baal, combien davantage ne l'auraient-ils point été au sortir de l'Égypte, lorsqu'ils se trouvaient pour la première fois en contact avec les populations chananéennes, qui avaient avec eux tant de points de

ressemblance, de parenté même, et qui étaient si adonnées au culte des faux dieux!

La pente était si forte, que les Hébreux s'y laissèrent entraîner plusieurs fois pendant la période des Juges; mais le manque d'unité entre les tribus, l'émiettement, le morcellement d'Israël rendait le mal moins grave et plus facilement réparable, parce qu'il était toujours localisé. Ordinairement l'infidélité n'était pas générale. Les chefs particuliers et locaux n'avaient pas non plus la même influence qu'un monarque. Quand les tribus du nord avaient la faiblesse de se courber devant les divinités des Phéniciens, celles du sud ne les imitaient pas. S'il y avait eu alors à la tête du peuple un souverain qui se fût livré à l'idolâtrie, il aurait inspiré, avec son pouvoir de despote oriental, son impiété à toutes les tribus, et à peine quelques âmes fermes et courageuses auraient-elles osé lui résister. Quel péril n'eût pas couru ainsi la vraie religion? Dieu permit donc qu'il n'y eût point d'abord d'unité entre les diverses fractions du peuple hébreu, parce que ce qui était un mal en politique, était un bien en religion.

L'absence de centralisation avait encore un autre avantage. L'isolement, avons-nous dit, était nécessaire au peuple élu pour l'accomplissement de sa mission religieuse, et Dieu voulait par conséquent qu'il restât sans relations avec les peuples voisins, afin de ne pas être absorbé ou au moins corrompu par eux. Mais cette absence de relations ne pouvait exister qu'à la condition que les Hébreux, non contents de ne pas se livrer au commerce, n'entreprissent pas des conquêtes, car rien n'altère les mœurs et le caractère des nations au même degré que les conquêtes.

Dans les grands empires, outre le danger de l'idolâtrie

et de luttes entre le sacerdoce et l'empire, on trouve toujours la passion de s'agrandir : c'est comme la maladie des grandes puissances. Depuis Nemrod jusqu'à Napoléon Ier, si l'on jette un coup d'œil sur l'histoire de la Chaldée, de l'Égypte, de l'Assyrie, de la Médie, qu'y voit-on? Dès le temps d'Abraham, c'est Chodorlahomor, qui vient faire des razzias dans le sud de Chanaan. Le règne des pharaons se passe à prendre et à être pris. L'Assyrie ne vit que de batailles, comme plus tard les Perses et les Romains. Les Bédouins eux-mêmes, qui ont une existence purement nomade et ne sont pas fixés dans les villes et les villages, se font constamment la guerre de tribu à tribu et vivent de pillage. Or cette vie de mouvement et d'activité, de pillage et de guerre, qui eût été celle des Hébreux, si dès le commencement ils avaient eu un pouvoir central, était contraire aux desseins de Dieu sur son peuple, parce que celui-ci ne pouvait s'affermir dans sa foi et ses traditions religieuses, et conserver dans son intégrité le dépôt de la révélation, qu'en évitant le contact avec les étrangers.

Il ne faut point croire, du reste, qu'il n'existât absolument aucun lien entre les douze tribus.

Nous n'avons étudié jusqu'ici les Hébreux que dans leur état d'indépendance et pour ainsi dire de désagrégation, état voulu de Dieu dans l'intérêt de la religion ; mais dans le tableau de cette époque, un trait essentiel, tout en nous montrant davantage la place proéminente que tenait la vie religieuse chez les enfants de Jacob, nous fera voir en même temps comment Dieu avait trouvé un moyen de maintenir entre les diverses fractions du peuple un véritable lien.

Les douze tribus, indépendantes dans leur gouverne-

ment, souvent divisées d'intérêt à cause de leur situation territoriale différente, avaient néanmoins l'unité religieuse [1] Ce qui constituait, plus que tout le reste, la nationalité antique, non seulement chez les Hébreux, mais chez tous les peuples, c'était la religion. Chaque pays avait sa religion, mais chaque religion, si l'on peut ainsi dire, avait aussi son pays. Quand Jéroboam sépara les dix tribus du nord de la maison de David, il leur donna aussitôt une religion nouvelle, parce que cet ambitieux comprit très bien que s'il ne brisait l'unité religieuse, il ne réussirait pas longtemps à rompre l'unité politique. S'il est vrai que la religion était dans ces temps reculés le ciment le plus indestructible de la nationalité, cela est vrai surtout de la religion mosaïque, plus fortement constituée et plus exclusive que toutes les religions païennes. Dieu n'avait pas répété si souvent, sans motif, qu'il était un Dieu jaloux [2].

De plus, en dehors de cette organisation même de la religion, Dieu avait établi certaines règles destinées à renouer tous les ans entre les enfants de Jacob les liens qui, sans cela, auraient pu se relâcher. Nous avons dit comment, dans le culte, tout était réglé d'après la loi d'une stricte unité. Il n'était permis, en conséquence, d'offrir à Dieu des sacrifices qu'en un lieu unique et, pour prendre part au culte solennel, tous les Hébreux étaient

1. « Owing to the nature of the Israelitish constitution, » dit la traduction anglaise de Hensgtenberg (*Kingdom of God*, t. II, 1872, p. 68) « as a nation of tribes, there was necessarilly a want of the *centrum unitatis*. In earlier times, this want was compensated by the unity of mind, wich formed an internal bond of union among the twelve tribes who were outwardly separated. »

2. Exod., XXXIV, 14; Deut., IV, 24; V, 9; VI, 15; Jos., XXIV, 19, etc.

obligés de se rendre au moins une fois par an, au sanctuaire où était l'arche, afin de participer aux fêtes en l'honneur de Jéhovah. Ces réunions annuelles rappelaient nécessairement aux Israélites qu'ils ne formaient qu'un seul peuple, de même qu'ils adoraient un seul Dieu. En même temps qu'on y remplissait les devoirs de la religion, on ne pouvait s'empêcher de s'y occuper des intérêts communs à tout le peuple [1], et ces réunions étaient ainsi, par la force des choses, comme un grand parlement de toute la nation rassemblée qui devait, à la longue, amener une sorte de fédération plus étroite entre les diverses parties de la communauté, et produire enfin la monarchie, comme il arriva en effet.

On ne peut affirmer que la loi qui ordonnait à tous les Hébreux d'assister, au moins une fois par an, aux grandes fêtes célébrées dans le lieu où se trouvait le tabernacle ait été toujours fidèlement respectée. Elle a dû être violée plus d'une fois par des individus isolés, peut-être même par des tribus entières, lorsqu'elles tombaient dans le crime de l'idolâtrie. Le livre des Juges qui, comme nous l'avons dit, n'est pas une histoire, mais une simple collection d'épisodes, ne nous a pas renseignés sur tous ces détails. Nous savons cependant accidentellement que les réunions religieuses avaient lieu à Silo [2], selon les prescriptions de Moïse, et que l'on y

1. Jud., xx, 1.

2. Nous trouvons, dès le ch. II des Juges, 1-5, la mention d'une de ses réunions. Le texte hébreu dit qu'elle eut lieu à *Bokim*. La massore suppose que l'original a ici une lacune, et nous lisons en effet dans une édition : ἐπὶ τὸν Κλαυθμῶνα (בכים, *Bokim*, pleurs) καὶ ἐπὶ Βαιθὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραήλ, qui semblent indiquer une phrase hébraïque ainsi conçue : « Bokim,

prenait des résolutions importantes [1] Les écrivains sacrés, qui ont si souvent occasion de reprocher aux Hébreux leurs actes idolâtriques, ne parlent pas de cette infraction. N'est-ce point parce qu'ils ne la commettaient pas en effet?

Il ne faut pas oublier d'ailleurs que, si le culte de Jéhovah était exclusif, celui des faux dieux ne l'était pas. Il est très vraisemblable que les Israélites qui tombaient dans le crime de l'idolâtrie, n'en continuaient pas moins la plupart à adorer aussi Jéhovah et voulaient unir la religion du Dieu de leurs pères à celle des pays qu'ils habitaient: ils partageaient en cela la croyance générale des polythéistes d'alors, sur laquelle nous reviendrons encore plus loin: que chaque pays avait ses dieux propres; d'où l'on concluait que chacun devait servir, avec les dieux de ses pères, ceux des lieux où il demeurait. Quand Jéroboam éleva des autels aux veaux d'or pour les tribus schismatiques, il ne se crut pas seulement obligé d'imposer ce culte, qui n'était d'ailleurs probablement qu'une forme illégale de celui de Jéhovah, mais il se crut obligé, de plus, de défendre formellement d'aller à Jérusalem, devenu le sanctuaire unique du vrai Dieu.

Le peuple se rassemblait donc tous les ans, à l'époque des fêtes, auprès du tabernacle du Seigneur, où il con-

près de Béthel. » *Bokim* doit donc être le même lieu que *Élon bakouṭ*, qui a le même sens, et dont la position nous est indiquée, Gen., XXXV, 8. » H. Grätz, *Geschichte der Juden*, t. I, p. 104, note.

1. Jud., XXI. Il est dit expressément au ℣. 19 que l'on se réunissait tous les ans à Silo pour célébrer une fête qui paraît être celle des Tabernacles. L'arche était ordinairement à Silo. Les mots *eo tempore*, Jud., XX, 27, c'est-à-dire au temps de la guerre, pour expliquer comment l'arche était en ce moment à Béthel, confirment qu'elle était dans les autres temps à Silo. I Sam., I, 3.

sultait Jéhovah par l'*urim* et le *thummim*. C'est à Silo, près de l'arche, que Josué acheva la distribution de la Terre Promise [1]; c'est là que les prêtres reçurent les villes qui leur étaient destinées [2]; c'est là sans doute aussi que Josué adressa au peuple quelques-unes de ses dernières recommandations [3]. C'est à Maspha et à Silo, près de l'arche du Seigneur [4], que les tribus d'Israël résolurent de punir le crime des Benjamites. Le père de Samuel, nous dit le texte, se rendait tous les ans à Silo, « aux jours marqués [5], » et tout Israël faisait comme lui [6]. Ces réunions périodiques habituaient le peuple et ses chefs à se rassembler pour se consulter et pour délibérer ensemble sur leurs intérêts communs. C'est ainsi que les chefs du peuple se réunirent et allèrent trouver Samuel à Ramatha pour lui demander un roi [7] L'unité religieuse maintenait donc une certaine unité politique, jusqu'à ce qu'elle amenât, à la longue, l'unité monarchique, ébauchée sous le grand-prêtre Héli et complétée par le prophète Samuel.

Enfin, dernier trait à remarquer, l'organisation lévitique contribuait très efficacement au maintien de la religion en Israël et plus efficacement sous le régime patriarcal que sous le régime monarchique, où le pouvoir du roi aurait pu l'annihiler; ce pouvoir l'affaiblit en effet plus tard, d'une manière si sensible, que Dieu fut obligé de susciter, presque sans interruption, des prophètes, afin de maintenir son œuvre contre la royauté.

1. Jos., XVIII-XIX.
2. Jos., XXI.
3. Jos., XXIII. L'arche avait peut-être été transportée à Sichem, quand il fit aux chefs du peuple son dernier discours. Jos., XXIV.
4. Jud., XX, 1, *ad Dominum;* XX, 18, *in domo Domini.*.
5. I Sam. (I Reg.), I, 3.
6. Cf. I Sam. (I Reg.), II, 22.
7. I Sam. (I Reg.), VIII, 4.

Quelle que fût la ressemblance qui existait entre le régime patriarcal des Hébreux et celui des tribus chez les Bédouins, il y a entre elles cette différence notable, que nous devons rappeler ici, la constitution du sacerdoce. Cette institution n'a point d'analogue parmi les peuples orientaux. Le sacerdoce hébreu formait un corps à part, ce qui n'a pas lieu chez les nomades; il n'était pas non plus une caste, possédant et gouvernant, comme en Égypte et en Chaldée : fait curieux, surtout chez un peuple théocratique comme les Hébreux, la tribu de Lévi n'avait pas eu de part dans le partage de la Terre Promise. Son ministère est tout spirituel, elle est privée de pouvoirs politiques : elle ne peut même songer à user efficacement de l'influence que lui assurent ses fonctions sacerdotales, parce qu elle ne forme pas un tout compacte; et là où elle peut se grouper, au moins en partie, dans les sanctuaires, son action est paralysée, car le sanctuaire n'est pas dans une ville qui lui appartienne, mais à Silo, dans la tribu d'Éphraïm, plus tard à Jérusalem, possession de Benjamin et de Juda. De plus, par une admirable disposition, les villes qui lui sont données pour habitation sont disséminées dans toute la Palestine, et cette dispersion des lévites, dans toutes les tribus, contribue efficacement à maintenir partout la fidélité à la loi et à rappeler à tous les Israélites qu'ils ne sont que les enfants d'un même père. C'est ainsi que la religion corrige les défauts du régime patriarcal.

CHAPITRE II.

LA RELIGION DES CHANANÉENS.

Après avoir étudié l'organisation politique du peuple hébreu du temps des Juges, il nous faut étudier la religion des peuples qui les environnaient, avant d'entrer dans les détails de l'histoire de cette période, qui serait sans cela, peu intelligible [1].

Quand s'ouvre la période des juges, Israël est solidement et définitivement établi en Palestine, mais il n'a pas réussi à en chasser complétement les anciens possesseurs. Au nord du pays, au pied de l'Hermon et sur la frontière phénicienne, il reste encore des Chananéens [2], un moment déconcertés et abattus, mais prêts à relever la tête à la première occasion favorable.

A l'ouest, la côte de la Méditerranée, la riante plaine de Saron au sud du Carmel, la riche plaine de la Séphéla, qui s'étend jusqu'à Gaza, ne sont pas tombées complétement au pouvoir des Hébreux. Dans la Séphéla, les cinq *seranim* ou princes des Philistins [3], avec leurs

1. Sur les dieux des races sémitiques en général et des Chananéens en particulier, voir A. Réville, *La religion des Phéniciens*, *Revue des Deux-Mondes*, 15 mai 1873, p. 382-393; Meyer, *Ueber einige semitische Götter*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1877, t. XXXI, p. 716-741.

2. Jud., III, 3.

3. Jud., III, 3.

chars de fer [1], ont maintenu leur indépendance et ils attaqueront souvent celle de leurs voisins.

A l'est du bas du Jourdain et de la mer Morte subsistent toujours les descendants de Loth, les Ammonites et les Moabites : les enfants d'Abraham ont respecté leur territoire, par l'ordre de Dieu, mais ces nomades n'en seront pas moins, plus d'une fois, pour les Israélites, de dangereux et redoutables voisins.

Plus loin encore, au delà de Moab et d'Ammon, à l'est errent les tribus arabes, les Bédouins, les Amalécites, les Madianites.

Dans l'intérieur même du pays de Chanaan, tous les anciens habitants n'ont pas été exterminés ou expulsés. Non seulement quelques villes, comme Jébus [2], la future capitale du royaume sous le nom de Jérusalem, sont restées entre les mains des Amorrhéens, mais jusque dans les cités occupées par les Israélites, à Bethsan, Thanac, Dor, Jeblaam, Mageddo, Gazer, Bethsamés et bien d'autres [3] il est demeuré quelques débris de l'antique population et cette cohabitation des Hébreux avec leurs anciens ennemis sera plus d'une fois funeste aux serviteurs du vrai Dieu.

1. Jud., I, 19. A peu près dans le même pays, on emploie aussi contre les Égyptiens des chars de guerre, comme nous le verrons plus loin.

2. Jud., I, 21. Cf. II Sam. (II Reg.), V, 6.

3. Jud., I, 27, 29, 30, 31, 33. La côte phénicienne resta, du moins en grande partie, comme nous l'avons déjà dit, entre les mains des indigènes. Il est important de ne pas oublier ce détail pour expliquer comment les grandes expéditions qui eurent lieu vers le XVe et le XIIIe siècle avant J.-C. ne paraissent point avoir atteint les Israélites. Les armées des pharaons suivaient la route qui longe la côte de la Méditerranée, sans pénétrer dans le territoire occupé par les tribus israélites.

Cette situation créait aux Israélites un double péril, un péril politique et un péril religieux. S'ils avaient eu plus de courage pour combattre leurs ennemis, plus de docilité aux ordres de Dieu qui leur avait commandé de les exterminer, la position de la Palestine aurait mis leur indépendance presque à l'abri de toute attaque. S'ils avaient chassé tous les Chananéens qui habitaient les bords de la Méditerranée, la mer leur eût donné à l'ouest une pleine sécurité. Eussent-ils laissé les Phéniciens tranquilles, au nord, ils étaient protégés de ce côté, en partie par les montagnes, en partie par le caractère des trafiquants de Sidon, qui ne cherchaient nullement à étendre leur territoire, mais seulement à multiplier leurs comptoirs, à vendre leurs marchandises et à faire des échanges. A l'est et au sud, le désert les protégeait contre les invasions des nomades et, s'il prenait fantaisie à ces derniers de faire irruption contre les Israélites, ceux-ci pouvaient aisément leur barrer le passage : aux Bédouins, en gardant les montagnes du pays de Galaad ; aux Bédouins et aux Moabites, unis aux Ammonites, en occupant les rares gués du Jourdain, limite naturelle et très forte de la terre de Chanaan proprement dite.

Les Hébreux, par leur lâcheté et leur faiblesse, permises de Dieu pour les raisons que nous avons indiquées plus haut, s'étaient privés des avantages que leur offrait cette position admirable de la Palestine : ils avaient laissé des ennemis sur toutes leurs frontières, bien pis, ils en avaient laissé au milieu d'eux, et ces derniers, en un moment de guerre, pouvaient faire cause commune avec leurs adversaires.

A ce péril politique s'en joignait un plus grave encore, en opposition directe avec la mission du peuple de Dieu : le danger de la perversion religieuse. Le voisinage de

peuples idolâtres pouvait être et fut en effet funeste à la religion d'Israël. Les nations qui les environnaient, les Chananéens à qui ils avaient permis de vivre au milieu d'eux, leur furent perpétuellement une occasion de chute. Les enfants d'Abraham n'avaient pas toujours su résister aux séductions du polythéisme des Égyptiens, si différents d'eux pourtant par les mœurs, les habitudes, l'éducation et les idées. Comment auraient-ils donc pu résister à la séduction d'un culte qui, outre le triste avantage de flatter les passions, était celui d'une race qui avait tant de ressemblance avec eux par la langue [1], les usages, la manière d'être et de vivre? Comment auraient-ils pu résister surtout à l'influence fatale des mariages, qu'ils devaient inévitablement contracter avec les Chananéennes, vivant dans les lieux où ils vivaient eux-mêmes? L'auteur des Juges mentionne expressément ces mariages comme une des causes principales de l'idolâtrie dans laquelle tombèrent si fréquemment les Israélites [2].

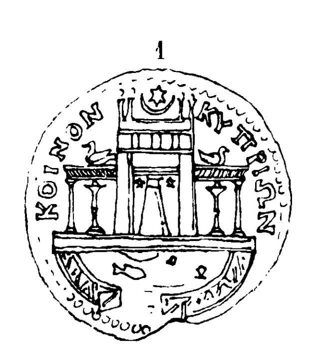
Dans les conditions où ils se trouvaient, tout les y portait en effet, et les idées dominantes d'alors et les passions humaines, plus vives encore dans ces races d'Orient que dans nos pays d'Occident.

1. Il est certain que la langue des Chananéens était à peu près la même que celle des Hébreux. Les monuments écrits que nous possédons, l'inscription moabite de Mésa et les inscriptions phéniciennes, sont de date postérieure, mais elles n'en confirment pas moins la ressemblance des dialectes, que prouvent, de plus, à eux seuls les noms propres d'hommes et de lieux, conservés dans la Bible, et qui sont tous sémitiques. Observons d'ailleurs, quoi qu'en aient dit certains philologues, que l'hébreu et le phénicien ne sont pas absolument identiques : ils diffèrent non seulement par la prononciation, mais aussi par des différences dialectales. Voir ce que nous avons dit sur ce sujet, t. I, p. 390.

2. Jud., III, 6.

2

1





4



3



5



7

6





8



Malgré tout le soin qu'avaient pris Moïse et Josué d'inculquer l'unité de Dieu au peuple d'Israël, malgré tous les moyens prévus par la loi pour rappeler ce dogme fondamental à tous les enfants de Jacob, cette vérité était alors si généralement méconnue qu'elle n'était pas entrée profondément dans l'esprit du grand nombre. Combien devait-elle donc facilement en sortir, au milieu de peuples qui ne l'acceptaient point? On sait quelle influence exerce sur l'homme le milieu où il vit, et combien il lui est difficile d'échapper à la contagion des habitudes et des idées dominantes.

Le polythéisme chananéen était d'autant plus dangereux qu'il ne ressemblait pas au polythéisme grec ou romain, ni même égyptien ou chaldéen. Quoique nous ne le connaissions pas encore parfaitement, nous le connaissons beaucoup mieux qu'il y a quelques années, et ce que nous en avons appris montrera clairement combien il était propre à séduire les Israélites.

Le dieu proprement chananéen était Baal [1] Baal ou « le Seigneur, le Maître, » devait être un des noms primitifs du vrai Dieu [2]. Il n'était devenu un nom polythéiste qu'en se localisant et en perdant sa signification générale, par l'addition d'une épithète ou d'un nom de lieu [3].

1. Baal était aussi d'ailleurs un dieu araméen et un dieu assyro-chaldéen. Les colonies phéniciennes avaient porté son culte en tout lieu, spécialement à Carthage, comme l'attestent les noms si connus d'Asdrubal, « Baal est secours, » et d'Annibal, « Baal est grâce. » Voir Planche XXXVII.

2. A cause de l'abus que les Chananéens avaient fait du nom de Baal, la Bible n'applique jamais ce nom au vrai Dieu, et lorsqu'elle veut dire que Dieu est seigneur et maître, elle se sert du mot *Adon, Adonaï.* Elle n'emploie le mot Baal, en dehors du nom du faux dieu, que comme substantif commun.

3. Dans la mythologie babylonienne, malgré son développe-

De même que le polythéisme chaldéen et assyrien eut pour primitive origine la personnification des différents noms divins, qui d'abord désignaient le Dieu unique par ses divers attributs, de même le polythéisme chananéen tira sa source de la personnification des attributs de Baal ou de la localisation de son culte. Considéré comme présidant aux traités et aux alliances, il devint Baal-Berith [1]; comme roi, il prit chez les Ammonites le nom de Moloch, Milcom ou Malkom; comme dieu des mouches, ces insectes si nombreux et si désagréables en Palestine, il fut appelé Béelzébuth [2]. Sur le mont Hermon, on l'appelait Baalhermon [3] et Baalgad; à Hazor, il devenait Baalhazor [4]; à Peor ou Phegor, Baalphégor; [5], comme

ment considérable, Bil ou Baal apparaît toujours comme le dieu primitif ou principal. Is., XLVI, 1; Jer., L, 2; LI, 44; Hérodote, I, 181; Diodore de Sicile, II, V; Pline, *Hist. nat.*, XXXVII, LV. Les monuments indigènes appellent Bil : *ziru abu ili*, « le père de tous les dieux, » (Finzi, *Ricerche dell'antichità assira*, p. 471); *nur ili*, « la lumière des dieux; » *bânu*, « le créateur ou le producteur, » *sar gimir*, « le prince de l'univers. » (Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 80 et suiv.) Sur le Bil babylonien, voir t. IV, Planche LXIX, d'après Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 451, et la figure, *ibid.*, où il est représenté porté en procession, et tel que le décrivent Isaïe, XLVI, 6-7, et Baruch, VII, 3; Schrader, *Baal und Bel*, dans les *Theologische Studien und Kritiken*, 1874, p. 335-343.

1. Jud., IX, 4.

2. IV (II) Reg., I, 2.

3. Jud., III, 3. — On vient de découvrir huit fragments de coupes ou bassins, appartenant à cinq inscriptions phéniciennes, provenant toutes d'un temple dédié à *Baal Lebanon*, « le Baal du Liban. » (*Académie des Inscript. et Belles-Lettres.*) *Journal officiel du* 1er *mai* 1877, p. 3167.

4. II Sam. (II Reg.), XIII, 23. Cf. aussi Balbek, Baalbek.

5. Une monnaie de Gaas représente Béelphégor. De Luynes, *Numismatique des satrapes Achéménides*, n° IV; collection de Luynes, cabinet de Paris.

maître des cieux, c'était *Baal-šamaïm* [1] ; comme dieu-soleil, c'était *Baal-šalah*, le dieu qui lance ses rayons [2] ou *Baal-ḥaman*, le dieu flamboyant [3].

Le Baal, père des autres Baalim, quand le souvenir de l'unité primitive des Baals se fut oblitérée, fut appelé avec l'article, *ha-baal* [4], « le Baal » par excellence. Il

1. Baalsamin apparaît souvent dans les inscriptions de Palmyre, publiées par M. de Vogüé. Il forme une triade avec Malakbaal ou « le roi Baal, » et Aglibol ou « le veau, עגל, *'egel*, Baal. » Ce dernier est représenté avec un croissant attaché aux épaules. Voir *Syrie centrale*, *Inscriptions sémitiques*, grand in-4°, 1868, p. 77, n° 126 *a*, pl. 12, n° 141; texte p. 62-65, p.77 et *passim*.

2. Cf. l'Apollon qui lance au loin ses traits, d'Homère.

3. Voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 490; *Monumenta Phæniciæ*, p. 349. — « L'adoration de Baal, le maître, le seigneur suprême, et de sa compagne Astarté, dit M. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 2e édit., p. 287, impliquaient la croyance primitive au Dieu unique, de même que l'adoration de Tammouz (Adonis) et de Baalit, de Marna et de Derkéto, d'Hadar et d'Atargath. » — « La multiplicité des Baalim secondaires, dit M. de Vogüé, ne prouve pas plus contre cette unité primordiale, que la subdivision du dieu égyptien en ses puissances divinisées; seulement en Phénicie et en Syrie *cette répartition de la puissance divine est plus géographique et politique que philosophique.* Ce sont moins les attributs divins que les sanctuaires locaux qui ont donné naissance aux dieux secondaires, Baals éponymes des principales villes. Baal, adoré à Tyr, à Sidon, à Tarse, devient Baal-Tsour, Baal-Sidon, Baal-Tars. Comme tel, il peut recevoir un nom particulier qui achève de détruire, dans l'esprit du vulgaire, son caractère primitif, mais qui n'en laisse pas moins subsister la notion confuse de l'unité primordiale. C'est ce qu'une inscription nous démontre en deux mots. Melqarth, le grand Dieu de Tyr, dont le culte avait été porté au loin par les colonies tyriennes, n'était autre que le Baal de la métropole : « Au dieu Melqart, Baal de Tyr. » M. de Vogüé, *Journal asiatique*, août 1867, p. 135-136, et *Mélanges d'archéologie orientale*, p. 51-52. — Cité plus haut, p. 23.

4. Jud., II, 13; Jer., XIX, 5; XXXII, 35.

exerce son influence sur les fruits de la terre, et les autres Baals, qui sont censés plus jeunes, représentent les influences spéciales du soleil sur la terre. M. de Vogüé a très bien caractérisé Baal, considéré en tant que dieu de la terre et dieu solaire.

« Comme le Dieu suprême égyptien, dit-il, Baal n'était pas absolument distinct de la nature créée, au moins aux époques de l'histoire qui sont accessibles à nos recherches; aussi loin que nous pouvons pénétrer dans les annales des populations chananéennes, nous trouvons son culte associé à celui de certains arbres et de certaines pierres, considérées comme demeures de la divinité, *Beiṭ 'el*; autrement dit, on adorait en Dieu le ressort caché de la nature, le principe de vie qui anime la matière. Mais, plus qu'en Égypte, ce culte avait fini par prendre un caractère astronomique. Les peuples asiatiques, naturellement pasteurs et grands contemplateurs du ciel, frappés des merveilles de l'harmonie sidérale, et du rôle actif du soleil dans les phénomènes de la vie végétale, avaient fini par tout rapporter aux astres [1] et au plus éclatant d'entre eux. Il leur était arrivé ce que Jéhovah voulait éviter aux Hébreux, lorsqu'il leur défendait de trop regarder les étoiles [2] : ils les adoraient, non plus comme la manifestation la plus éclatante de la divinité, mais comme la divinité même. Baal est devenu un Dieu solaire; comme tel, il est spécialement *Baal-samim* [3] (de

1. Eusèbe, *Præp. evang.*, I, 27. Cf. Movers, *Phönizier*, t. I, p. 162.

2. Deut., IV, 19.

3. Voir Planche XXXVII, n° 8 (D'après M. de Vogüé, *Revue archéologique*, juin 1868, t. XVII, Pl. XV, n° 28). « Demi-ellipsoïde de calcédoine, trouvé à Beyrouth, de la collection de M. Pérétié, le dieu solaire syrien, Belsamin ou Hadad, en cos-

l'inscription d'Omm el-Awamid); mais ce caractère s'est plus ou moins étendu à toutes les formes diverses du dieu asiatique, Baal, Melqarth, Moloch, Hadad [1], Tammouz [2]. »

tume assyrien, une fleur à la main, au milieu d'un cercle surmonté du disque ailé d'imitation égyptienne; dessous, croissant porté par deux lions, symbole de la déesse syrienne Atergatis ou tout autre, dont le caractère à la fois lunaire et tellurique est indiqué par le croissant et par les lions qui jouent ici le rôle des lions portant la figure de la mère des dieux, Rhéa-Cybèle. Ces trois groupes constituent une sorte de triade, formée du dieu suprême représenté par le disque ailé et de ses deux puissances composantes, l'une solaire et mâle, l'autre lunaire et femelle. »

1. Voir Planche XXXVII, nº 2 (D'après M. de Vogüé, *Revue archéologique*, juin 1868, t. XVII, Pl. xv, fig. 24, p. 440.) « Cylindre du musée Britannique. Le dieu Hadad avec une couronne de rayons, tenant à la main un objet indéterminé; devant lui un personnage assyrien, qu'à son visage imberbe, à ses longs cheveux, on reconnaît pour un eunuque : il a les mains levées vers le dieu en signe d'adoration; derrière lui un prêtre, qui sans doute, accomplit l'initiation.

A AKADBAN
FILS DE GEBROD
L'EUNUQUE
QUI ADORE
HADAD.

L'étymologie du nom de Hadad avait été jusqu'ici rebelle à tous les efforts des linguistes. M. Meyer l'explique, d'après Macrobe, qui le traduit *unus, unus*, par le syriaque *had ḥad,* « un, un ; » *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 1877, p. 734. Cf. Macrobe, *Saturn.*, I, 221; Pline, H. N., XXXVII, 11.

2. « De là découle le culte des dieux ignés, l'adoration du feu abstrait, comme principe de vie, les sacrifices par le feu, toutes les conséquences mythiques, météorologiques et rituelles de ces croyances sur lesquelles je n'insiste pas, car elles ont été l'objet de longs et savants travaux, auxquels les inscriptions n'ajoutent que peu de chose. » M. de Vogüé, *Mélanges d'archéologie orientale,* 1868, p. 52-53, *Journal asiatique,* août 1867, p. 136-137.

Baal était représenté, dans les sanctuaires qui lui étaient consacrés, par une pierre conique, *maṣeba*, consacrée au soleil, *ḥammanim*[1] Le siège principal de son culte était en Phénicie et à Tyr, mais il était adoré, avant la conquête de Josué, dans tout le pays de Chanaan. On choisissait de préférence, pour l'honorer, les hauts lieux, *bamoṭ*. Les montagnes, où l'on trouvait l'air frais et l'ombrage, si recherché dans ce pays brûlé d'Orient, attiraient en foule ses adorateurs. Là, on chantait, on faisait de la musique, on brûlait des parfums, et on se livrait à toute sorte de débauches. La montagne appartenait à Baal et le bocage à Aschéra, la déesse du plaisir, comme nous le verrons bientôt.

On célébrait son culte avec une grande pompe, puisque du temps du prophète Élie, sous Achab, le texte sa-

1. Voir Movers, *Die Phönizier*, t. I, p. 673. Cf. Ezéch. XVI, 17; VIII, 17; Is., LVII, II (IV) Reg., X, 26. — Voir Planche XXXVII, nº 1, un temple de Baal, avec le cippe de Baal (Lajard, *Culte de Mithra*, Pl. I, nº 12), d'après le revers d'une médaille en bronze de Caracalla, frappée dans l'île de Cypre, appartenant à la Bibliothèque nationale. Nous n'avons pas de représentations anciennes de Baal. Plus tard, on le figura sous forme humaine. Voir Planche XXXVII, nº 3, Baal assis, tenant de la main gauche un épi et un raisin (Lajard, *ibid.*, Pl. XIX, nº 16), d'après un petit médaillon d'argent frappé à Tarse et attribué par M. de Luynes à Dernès, satrape de Phénicie. Possesseur actuel inconnu. Autrefois dans le cabinet de Duan. Figuré d'après le dessin qu'en a publié Dutens. Notre nº 5 de la même planche représente un Baal à peu près semblable (Lajard, *ibid.*, Pl. V, nº 14). Il a été frappé en l'honneur du satrape Dernès, selon M. de Luynes, en Phénicie ou en Cilicie. Appartient à la Bibliothèque nationale. — Le nº 4 est emprunté à la *Mission de Phénicie*, par M. Renan, *Planches*, Pl. XXXII, nº 2. « C'est un cippe fruste, représentant Baal à la tête rayonnée; les deux faces latérales sont ornées de foudres... La grossièreté du travail ferait croire que c'est une des dernières idoles du paganisme. » *Mission de Phénicie*, p. 290.

cré nous parle de quatre cent cinquante prêtres de Baal et de quatre cents prêtres d'Aschéra [1] Ses autels étaient nombreux [2]. On lui offrait des holocaustes et même des victimes humaines [3] Les sacrificateurs exécutaient autour de l'autel des danses frénétiques, accompagnées de cris sauvages; ils se meurtrissaient eux-mêmes et s'enlevaient avec des instruments tranchants des lambeaux de chair, pour attirer l'attention du dieu, par la vue de leur corps ensanglanté [4]

La nature et le soleil étaient adorés par les Moabites et par les Ammonites, sous le nom de Moloch. Les Ammonites adoraient aussi Chamos [5]. Mais malgré ces noms

1. I (III) Reg., XVIII, 19, 19-40. Cf. Jer., II, 28.

2. Jer., XI, 13; I (III) Reg., XVI, 32; II (IV) Reg., XI, 18.

3. Jer., XIX, 5.

4. I (III) Reg., XVIII, 26-28; Cf. Lucien, *De Deâ Syra*, 50; Lucain, I, 565; Tibulle, I, 6, 47; Tertullien, *Apolog.*, 9.

5. Chamos est nommé dans la stèle de Mésa, voir tome IV Sur ce dieu, voir Scholz, *Götzendienst und Zauberwesen*, p. 176-182. — Le nom de Chamos se retrouve probablement dans le nom de *Carchamis*, qui doit signifier « la ville de Chamos » (Lauth, *Allgemeine Zeitung*, *Ilion und Helena*, 10 juillet 1875, *Beilage*, n° 191, p. 3009).—Moloch n'était pas non plus un dieu exclusivement moabite ou ammonite. Un certain nombre de noms propres phéniciens prouvent qu'il était honoré par les marchands de Tyr et de la côte phénicienne; par exemple : *Malkyaṭan*, « Moloch a donné; » *Bodmalk=Abdmalk*, « serviteur de Moloch, etc. » Le nom de *Melqart* indique aussi ce culte. Melqart n'est qu'une abréviation de *Melk qeraṭ* « roi de la ville » et nous avons vu que ce « roi de la ville » n'est pas autre que Baal. Cf. de Baudissin, *Jahve et Moloch*, p. 28, 27, 31. Il dit, p. 37 : « Quod si Baal deus solis est, tum etiam Moloch, qui primo certe cum illo unus erat. Verum in eo Moloch differt a Baale, quod cum hic repræsentet vim solis generantem, illi ascribitur vis evertens. » M. Schlottmann dit également : « Den phönizischen Baal und den moabitischen Kamos als ursprünglich identisch zu nehmen, sind wir vollkom-

divers, c'était toujours Baal. Il résultait de là que le polythéisme chananéen, moins chargé et moins compliqué, n'était pas aussi grossier que celui des Grecs et des Romains, qui honoraient à la fois une multitude de dieux. Chaque cité chananéenne n'avait pas tout un panthéon à la façon des Latins, elle n'avait régulièrement que son dieu, quoiqu'elle ne crût pas cependant pouvoir en séparer sa déesse.

L'idée qui avait inspiré ces religions locales était ce qui se peut imaginer de plus funeste et de plus dangereux pour les Hébreux. Le principe généralement admis par les Chananéens, d'une manière plus ou moins explicite mais très réelle, c'est, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, que chaque race, ainsi que chaque lieu, a son dieu particulier, qui protège, bénit et garde les siens contre ses ennemis. Par conséquent, un peuple qui est obligé de quitter la terre de ses ancêtres doit emporter avec lui le culte du dieu paternel, afin de se conserver la faveur du protecteur de sa race ; mais il doit aussi adorer le dieu de la nouvelle contrée où il a fixé sa demeure, parce que négliger de lui rendre hommage, ce ne serait pas seulement se priver de sa protection, ce serait aussi s'exposer aux inévitables coups de sa vengeance [1]

On conçoit sans peine l'effet pernicieux que de telles doctrines, répétées sans cesse par les Chananéens, de-

men berechtigt. » *Die Sieges-Saüle Mesa*, 1870, p. 29. Voir aussi Bourquenoud et Dutau, *Études religieuses, par des Pères de la Compagnie de Jésus. Études archéologiques de Ghazir, Voyage dans le Liban*, années 1864, 1865 et 1866, sur les religions chananéennes.

1. C'est cette erreur que Dieu veut réfuter, ce danger qu'il veut prévenir, en faisant répéter si souvent à son peuple : « Dixi : Ego Dominus Deus vester. *Ne timeatis deos Amorrhæorum, in quorum terra habitatis.* » Jud., VI, 10. Cf. I Sam. (I Reg.), XXVI, 19.

vaient produire sur les esprits faibles et mal assis des Hébreux dans le monothéisme. Ces erreurs n'attaquaient pas, pour ainsi parler, Jéhovah de front. Elles permettaient de croire encore qu'il était le Dieu suprême, créateur du ciel et de la terre, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui avait délivré son peuple du joug égyptien ; elles n'empêchaient même pas de continuer à l'honorer; c'était le Dieu des ancêtres, il fallait donc continuer à le servir, comme l'avaient fait Abraham, Isaac et Jacob. Mais à son culte il fallait associer celui des dieux du pays, pour s'assurer la protection des maîtres de Chanaan et ne pas s'exposer à leur vengeance. Il fallait, par exemple, à Béelphégor [1] ou Baal-Hermon, honorer Baal, le dieu du Phégor ou de l'Hermon pour obtenir ses faveurs et ne pas périr sous ses coups.

Comme ces notions nous font bien comprendre le langage des saintes Lettres, quand elles parlent des dieux des Amorrhéens ! Comme elles nous expliquent, en particulier, pourquoi, dans les livres de Moïse, Dieu répète si souvent qu'il est un Dieu jaloux et pourquoi il compare toujours l'idolâtrie, non à un divorce, mais à un adultère ou à une prostitution [2]! C'est qu'en effet les Hébreux n'abandonnaient pas d'ordinaire complétement Jéhovah, ils lui étaient seulement infidèles en unissant à son culte celui des dieux des Amorrhéens ou des dieux du pays [3].

1. Num., xxv, 1-9.

2. Jud., ii, 17; viii, 27, 33, etc. Voir plus haut, p. 32, 48.

3. « Auferte deos alienos de medio vestri, Baalim et Astaroth, et præparate corda vestra Domino, et *servite ei soli*... Abstulerunt ergo filii Israel Baalim et Astaroth et *servierunt Domino soli.* » I Sam. (I Reg.), vii, 3, 4. Les Hébreux unissaient donc le culte du vrai Dieu à celui des faux dieux, même quand ils étaient infidèles, puisque Samuel leur demande de servir désormais Jéhovah *seul.* Cf. Darras, *Histoire générale de l'Église*, t. I, p. 656-657.

Le second attrait qui, non moins que les idées dominantes d'alors, entraînait vers l'idolâtrie les Israélites, c'était la satisfaction que les passions mauvaises trouvaient dans le culte chananéen. Ce culte avait deux caractères très distincts, qui répondaient à deux sentiments très différents, mais très violents, du cœur humain, la sensualité et la terreur. Autant le culte de Jéhovah était pur et humain, autant le culte des divinités chananéennes était dégradé et cruel, sensuel et sanguinaire.

Quand les notions primitives sur la véritable nature de Dieu eurent été perdues, l'homme fit peu à peu le Créateur à son image. On oublia ce qu'était Dieu, et on le confondit avec le ciel ou plus souvent avec le soleil, dont l'éclat frappait tous les yeux et dont la chaleur produit partout la fécondité et la vie. On ne tarda pas non plus à ne pouvoir se représenter Dieu sans une déesse pour compagne. Cette conception, la plus opposée de toutes à la vraie notion de Dieu, fut si générale, qu'elle n'est absente, dans toutes les religions antiques, que de la seule religion hébraïque, où il a été impossible, même aux rationalistes les plus aventureux, d'en découvrir ni d'en imaginer aucune trace.

La terreur était inspirée par le dieu, la sensualité était favorisée principalement par la déesse [1] Quoique le culte de Baal fût souvent accompagné de scènes honteuses, ce qui le caractérisait surtout, c'étaient ses rites sanguinaires et cruels. Nous avons déjà vu que les prêtres de Baal se déchiraient le corps, mais ils faisaient bien pis encore, ils offraient à leurs dieux des victimes humaines. Les sa-

1. Lucien, *De Dea Syra;* Cicéron, *In Verrem; Inscription de Larnaca, Journal Officiel,* 30 novembre 1880, p. 11732.

crifices monstrueux des Carthaginois sont connus [1] Ceux qu'on offrait à Moloch, une des formes de Baal, le sont également, et nous intéressent ici davantage. Moloch, le dieu du feu, du soleil brûlant, était représenté [2], d'après la tradition juive, sous la forme d'un taureau d'airain, dont l'intérieur était creux et vide. Il étendait ses bras comme un homme qui se dispose à recevoir quelque chose. On chauffait le monstre à blanc, et on lui offrait alors en holocauste une innocente victime, un enfant qui était promptement consumé. Pour que ses cris ne pussent trop déchirer les entrailles paternelles, on battait, dit-on, du tambour, afin de les étouffer [3] Il y dans certaines âmes de tels accès de terreur, qu'il se trouvait des pères capables de livrer ainsi leurs fils aux flammes, dans de grandes calamités ou dans de grands périls [4]

Mais la déesse Astarté fut plus nuisible encore aux Hébreux que le dieu Moloch.

1. S. Augustin, *De Civit. Dei*, VII, XXIX. Cf. Eusèbe, *Præp. Ev.*, IV, 16. Voir aussi Döllinger, *Paganisme et Judaïsme*, édit. Castermann, l. VI, c. IV, t. II, p. 239.

Mos fuit in populis, quos condidit advena Dido.
Poscere cæde deos veniam ac flagrantibus aris,
Infandum dictu! parvos imponere natos;
Urna reducebat miserandos annua casus.

Silius Italicus, IV. 767 et suiv.

2. Nous ne possédons que des représentations relativement récentes de Moloch. Voir Planche XXXVII, n° 6, Moloch-minotaure, empreinte d'un scarabée de cornaline de vieille roche, ayant appartenu à l'ancienne collection Lajard, aujourd'hui à la Bibliothèque nationale (Lajard, *Culte de Mithra*, pl. LXVIII, 25). Notre n° 7 représente aussi Moloch-minotaure d'après l'empreinte d'un scarabée de cornaline, appartenant à la collection du cardinal Zurla (Lajard, *id.*, pl. LXVIII, 11).

3. Kimchi, in II (IV) Reg., XXIII, 10. Voir Calmet, *Dissertations. Dissertation sur Moloch.*

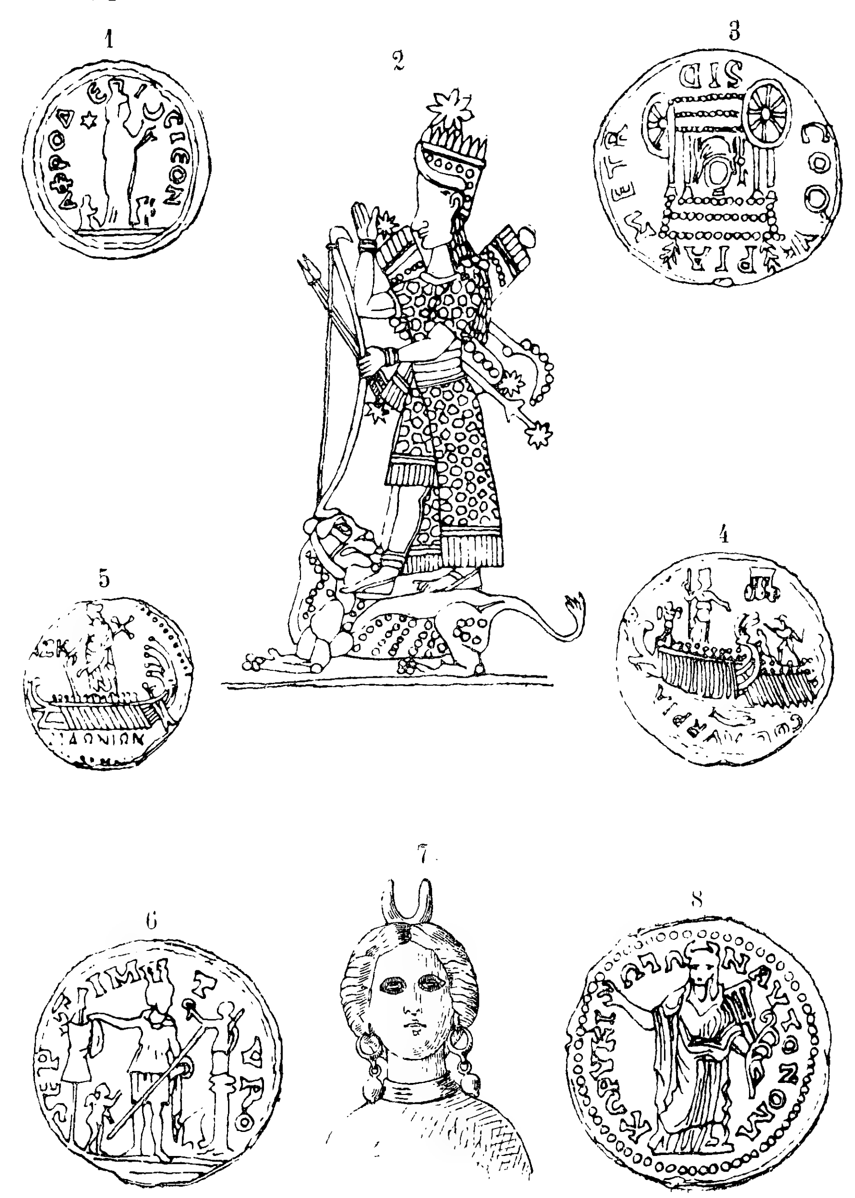
4. II (IV) Reg., III, 2.

La conception d'une divinité femelle a été la mère la plus féconde des rêveries mythologiques et de la corruption des religions. Les Chananéens n'en tirèrent pas toute une histoire divine comme les Hindous, les Grecs et les Romains, ni même comme les Égyptiens et les Chaldéens ; ils ne divisèrent même pas toujours la divinité en deux personnages distincts et ne séparèrent pas l'élément mâle de l'élément femelle, mais réunirent l'un et l'autre dans une même personne. Cependant d'une façon ou d'une autre, la distinction exista, et un culte fut rendu à la divinité femelle.

Elle est souvent nommée dans le livre des Juges, en compagnie de Baal ; elle s'appelle Astoreth, l'Astarté des Grecs [1] Il y a naturellement plusieurs Astoreths ou Astartés, comme il y a plusieurs Baals : à chaque Baal il faut son Astarté, la multiplication du dieu implique la multiplication de la déesse. De même que Baal est quelquefois le ciel, Astarté est aussi la terre fécondée par le ciel. Mais de nombreux indices montrent aussi qu'elle est souvent la lune [2], digne emblème, d'ailleurs, de la grâce

1. Voir Planche XXXVIII (Sur les diverses représentations des dieux chananéens, voir Ph. Berger, *Journal officiel,* 14 novembre 1877, p. 7396). Les auteurs classiques l'appellent Astarté, Aphrodite et la déesse syrienne. (Lucien, *De dea Syra,* c. IV, édit. Teubner, t. III, p. 342 ; Pausanias, *Attica,* éd. Didot, l. I, c. XIV, p. 20.)—Voir I (III) Reg., XI, 5, 33; II (IV) Reg., XXIII, 135. On croit qu'il y avait à Carnion un temple d'Astarté ou Atergatis, nom grec d'Astaroth. Porter, *Handbook for Palestina,* p. 497. I Mac., V, 26 ; 42-44 ; II Mac., XII, 27 ; Josèphe, *Ant. jud.,* XII, VIII, 14. — La stèle de Mésa nomme l'Aschtor de Chamos. Voir au tome IV

2. Voir de Baudissin, *Jahve et Moloch sive de notione inter Deum Israelitarum et Molochum intercedente,* 1874, p. 23. « Dea lunæ facta est, » dit-il ; « nam luna ab antiquis pro dea genitali habebatur, cujus lumine ros nocturnum terram fœcundans nascere-


1
2
3
4
5
6
7
8

et de la beauté féminine, dans ces pays d'Orient où elle est si belle et si douce, de même que le soleil, qui y fait pousser les plantes et brûle et dessèche, est le symbole naturel de la force et de la destruction ; elle est le principe passif et productif, la mère [1], comme Baal est le principe actif et générateur, le père.

La Bible, en particulier le livre des Juges, nomme plusieurs fois la déesse *Aschéra*, « la bonne ou l'heureuse » déesse. Aschéra n'est sans doute qu'un nom d'Astarté. Du moins est-elle la compagne inséparable de Baal [2]. Là où il y a un autel à Baal, là est aussi une image d'Aschéra, un pieu symbolique qui la représente et qui est l'objet d'un culte impur [3].

tur. » Diogène Laerte, VII, 145 ; Pline, *Hist. nat.*, II, 101 ; Plutarque, *De Iside et Osiride,* c. XLI, etc. Cf. le nom de ville Astaroth-Carnaïm ou Astarté aux deux cornes, au croissant de lune, etc.

1. Diva Astarte, hominum deorumque vis, vita, salus, rursus eadem quæ es
Pernicies, mors, interitus.

(Plaute, *Mercator*, act. IV.)

2. « Aschéra, dont la statue de bois souilla jadis le temple de Jéhovah (IV Reg., XXI, 7 ; XXIII, 6), était au fond la même qu'Astarté, nommée quelquefois Astoreth dans l'Ancien Testament. L'une de ces déesses était à l'autre ce que Baal était à Moloch. Le sacrifice humain qu'on lui offrait consistait non dans l'immolation, mais dans la prostitution des femmes..., dans le temple ou dans les bosquets sacrés qui l'entouraient. » Döllinger, *Paganisme et judaïsme*, traduction J. de P., t. II, p. 242. Cf. Maspero, *Histoire ancienne,* p. 288. M. de Baudissin dit aussi : « Non solum columnæ vel arbores deæ Cananææ sacræ appellantur אשרים, *'aserim,* sed etiam ipsi deæ nomen, אשרה, *'Aserah*, datur, I (III) Reg., XV, 13; II Chron., XV, 16; I (III) Reg.) XVIII, 19 ; II (IV) Reg., XXI, 7 ; XXIII, 7. Inde autem quod אשרות, *'aserot*, et אשתרות, *'aštarôt*, commutantur, Jud., II, 13, Cf. III, 7, efficitur *'aseram* eamdem fuisse atque Astartem. » *Jahve et Moloch,* p. 23-24.

3. Tacite, racontant la visite de Titus au temple de Paphos

Quant à Astarté, plus tard on la représenta sous une forme humaine. [1] Dans les ruines d'un petit temple en style corinthien, situé à quelque distance de *Kunawât* [2], dans le Hauran, on voit encore aujourd'hui une figure colossale d'Astarté, exécutée en haut relief. Quoique

pendant la guerre de Judée, décrit le pieu d'Aschéra. — Le temple même de Paphos est représenté, à ce qu'on croit, sur les monnaies de bronze des cités cypriotes, d'Auguste à Macrin, Κοινὸν Κυπρίων. En voir la description par M. F. Lenormant, *La numismatique et l'architecture,* dans la *Revue générale de l'architecture et des travaux publics,* IVe série, t. IV, année 1877.

1. Voir Planche XXXVIII diverses représentations d'Astarté. Le nº 1 (Lajard, *Culte de Mithra,* pl. III, A. 1) reproduit une médaille autonome d'Aphrodisias en Carie, conservée à la Bibliothèque nationale. — Le nº 2 (Lajard, *idem,* pl. IV, nº 12) figure Astarté (Istar) avec cuirasse, d'après un cylindre assyrien au Musée britannique. — Le nº 3 (Lajard, *ib.*, pl. XXXI, nº 21) nous offre l'arche d'Astarté. C'est le revers d'un moyen bronze de Julia Paula, frappé à Sidon colonie. Conservé à la Bibliothèque nationale. — Le nº 4 (Lajard, *ib.,* pl. XXV, nº 6) est une Astarté de Sidon, ou maritime, de même que le nº 5 (Lajard., *ib.*, pl. XXV, nº 5.) Le nº 4 est une médaille autonome de Sidon, le nº 5 un moyen bronze d'Héliogabale. L'une et l'autre sont actuellement à la Bibliothèque nationale. — Le nº 6 (Lajard, *ib.*, pl. IV, nº 3) nous montre Astarté en cuirasse. C'est le revers d'un moyen bronze d'Héliogabale frappé à Tyr colonie. Il est aujourd'hui à la Bibliothèque nationale. Le nº 7 reproduit Astarté avec le croissant, d'après une calcédoine du Musée du Louvre. — Le nº 8 (Lajard, *ib.,* pl. III, nº 1. nous présente Astarté sous une forme nouvelle, d'après le revers d'une médaille en bronze de Philippe père, frappée à Corycus (Cilicie) et actuellement à la Bibliothèque nationale. — Deux monnaies d'Afrique nous représentent, l'une Astarté, portant le disque et les cornes du croissant, l'autre, Aschéra, le front ceint d'une couronne de myrte. L. Müller, *Numismatique de l'ancienne Afrique,* t. III, p. 53, 79.

2. La Canatha des Grecs, la Kenath de la Bible, I Par. II, 23.

très mutilée, elle a néanmoins fort grand air. Ses yeux sont doux et bien formés, ses sourcils proéminents et contractés. Le front est bas, orné d'un croissant qui lance en haut des rayons. Le visage est encadré dans des tresses épaisses [1] C'est parce qu'Astarté est la lune qu'elle est représentée avec un croissant et des rayons, emblèmes de cette déesse que l'on voit aussi sur les monnaies phéniciennes et romaines. De là, le nom d'Astaroth Carnaïm ou Astarté aux deux cornes, au croissant, donné à l'une des villes où son culte était le plus en honneur [2]. De là aussi le nom de « reine des cieux, » qui lui est donné par Jérémie comme à la reine du ciel étoilé [3].

On a retrouvé les Astartés des Grecs ou les Astaroth de la Bible, dans l'Istar assyrienne, déesse de Ninive et d'Arbelles. L'Istar d'Arbelles se distingue de celle de Ninive en ce qu'elle a un caractère guerrier; « Istar, déesse des batailles, » tandis que l'Istar de Ninive, dont l'histoire nous est racontée dans l'épopée d'Izdubar, a quelque chose du caractère sensuel d'Aschéra [4].

Du temps de Saül, nous voyons les Philistins adorer

1. J.-L. Porter, *Handbook for Syria and Palestine,* 1875, p. 480. Cf. le n° 7 dans la Planche XXXVIII.— Sur les représentations figurées de la déesse de la volupté et de la guerre en Asie, voir, outre notre Planche, M. de Vogüé, figures et texte, *Journal asiatique,* août 1867, p. 127 et suivantes. — Voir une Astarté d'Apollinopolis, appelée « reine des chars et maîtresse des chevaux, » dans la *Zeitschrift für ägyptische Sprache,* 1869, p. 2. — On a découvert en Chypre un grand nombre de statuettes d'Astarté. M. Ohnefalsch-Richter en a fait la description : *Neue Funde auf Cypern, Ausland,* 8 décembre 1879, p. 972-973.

2. Gen., xiv, 5; Deut., I, 4 ; Jos., xii, 4.

3. Jer., vii, 18. Cf. II (IV) Reg., xxiii, 4.

4. Sur Tanit, autre déesse phénicienne, voir Ph. Berger, *Gazette archéologique,* 1879, p. 133, 222, et 1880, 1re livraison.

Astarté et déposer dans son temple les dépouilles des vaincus et les armes de Saül [1]

Les Hébreux ne surent pas échapper aux dangers de séduction que leur offrait le culte sensuel d'Aschéra [2] et le culte sanguinaire d'Astoreth. Pendant toute la période des juges, et fréquemment, plus tard, sous les rois, l'idolâtrie est chez eux comme une maladie chronique, dont ils ne guérissent quelques moments que pour y retomber

1. I Sam. (I Reg.), xxxi, 10. Cf. Planche XXXVIII, nº 6, et Planche XLI, nº 4.

2. Peut-être le culte sensuel d'Adonis existait-il aussi déjà à l'époque des Juges, quoique nous n'ayons que plus tard des preuves de son existence. Les rites voluptueux du culte de Thammuz ou Adonis furent une des formes les plus populaires du culte de Baal. Le nom d'Adonis ne diffère point par le sens de celui de Baal ; l'un et l'autre signifient également « maître, seigneur, » dans les langues sémitiques. Du temps de S. Jérôme, il existait encore un bois sacré d'Adonis dans les environs de Bethléem *(In Ezech.* I), Les prophètes Jérémie, xxii, 18, et Ézéchiel, viii, 14, semblent faire allusion au culte que les femmes israélites rendaient à Thammuz. C'est surtout à Gebal ou Byblos qu'il était adoré, parce que là coulait le fleuve Adonis qui portait son nom. On y voit encore de nombreuses ruines des tombeaux d'Adonis. Les femmes allaient y pleurer sa mort, à l'époque de l'année où le fleuve devient rouge, ce qu'on prenait pour son sang. Sur ces monuments est figurée la fin d'Adonis, Deux rochers sculptés le montrent la lance au poing, attendant l'attaque de l'ours. Les bas-reliefs représentent les femmes qui le pleurent. Pour rappeler la mort du Dieu, elles plantaient dans un vase de la laitue, de l'orge et du fenouil, qu'elles exposaient sur la terrasse des maisons. Dans les sanctuaires brûlaient des parfums. Là se trouvait le simulacre d'Adonis qu'on enterrait. Le sixième jour, le dieu ressuscitait et alors commençaient de hideuses bacchanales. Les femmes sacrifiaient à Thammuz leur chevelure. Ces fêtes avaient lieu à deux époques de l'année, au printemps et à l'automne. Voir Lenormant, *Sur le nom de Tammouz*, *Congrès des Orientalistes*, 1873, t. II, p. 149 et suiv.

bientôt après. Ils reviennent toujours aux Baalim, comme un homme adonné au vin, incapable de se corriger de l'ivrognerie, revient toujours à la liqueur enivrante. Ils sont trop grossiers pour comprendre toute la grandeur de leur religion, tout ce qu'il y a de pur, d'élevé, de sublime, dans l'idée que la loi leur donne de Jéhovah, ce Dieu qui a créé le ciel et la terre, qui a créé l'homme lui-même avec une sollicitude de père, qui a choisi, entre tous, Abraham, Isaac et Jacob, leurs ancêtres, qui a prodigué les miracles pour les délivrer de l'oppression de l'Égypte, les rendre vainqueurs de tous leurs ennemis, les faire entrer en possession de cette terre bénie, où coulent le lait et le miel. Les liens de la reconnaissance, autant que la force de la vérité, devraient les tenir indissolublement attachés au culte du vrai Dieu. Ils ont promis à Josué mourant de le servir librement et fidèlement, mais ils ont tout oublié. Ce sont bien les enfants de ces Israélites qui disaient à Aaron au pied du Sinaï : « Fais-nous des dieux *que nous voyions.* » Il leur faut en effet des dieux qui frappent les sens. Jéhovah ne parle qu'à leur esprit, ne se montre pas à eux sous une image sensible, ils l'oublient. Les Baals et les Astaroth se montrent à eux sous une forme palpable, ils les adorent. Déjà, dès le temps de la conquête, contrairement aux ordres qu'ils avaient reçus [1], ils n'ont point renversé tous les autels des fausses divinités [2]. Cette première prévarication sera la source de beaucoup d'autres. Ils sont bien coupables d'être infidèles à Dieu, après avoir été comblés de bienfaits, mais ils seront punis par leur péché même. Ils avaient

1. Exod., XXXIV, 13; Deut., VII, 5; XII, 3.
2. Jud., II, 2.

reçu de Dieu l'ordre de chasser tous les Amorrhéens de la Terre Sainte [1] Par faiblesse, par lâcheté, par égoïsme, ils ne l'ont point fait, et se sont ainsi créé un grand danger politique. Ils se sont créé en même temps une occasion de chute et ont exposé leur foi à de graves atteintes.

Cependant la Providence se servira d'un mal pour corriger l'autre. Toutes les fois qu'ils se laisseront entraîner dans le crime de l'idolâtrie, leurs ennemis deviendront les plus forts, et après les avoir fait succomber en religion, ils se les asserviront et les rendront tributaires. C'est là la conduite merveilleuse de la Providence, que l'auteur du livre des Juges a admirablement mise en relief, en enregistrant les défaillances de son peuple, et aussi ses triomphes quand il revenait à son Dieu. Nous allons maintenant l'étudier en détail.

1. Cf. Jud., II, 1-4, avec l'Exod., XXXIV, 12-15.

CHAPITRE III.

OTHONIEL.

Quand la génération qui avait été témoin des miracles opérés par le Seigneur, pour mettre son peuple en possession de la Palestine, eut disparu de la terre, celle qui la remplaça ne tarda point à corrompre ses voies [1] Les Chananéens qui vivaient au milieu des Israélites épousèrent des filles des Hébreux, et les enfants des Hébreux épousèrent des filles chananéennes [2] Ils se prosternèrent ainsi les uns et les autres au pied des mêmes autels; Baal et Astoreth comptèrent parmi leurs adorateurs les serviteurs de Jéhovah.

La punition ne se fit pas attendre. Les peuplades chananéennes, battues par Josué, n'avaient pu encore suffisamment reprendre des forces pour dominer Israël, mais Dieu, pour châtier son peuple de son infidélité et lui faire sentir la noirceur de son ingratitude, tenait en réserve des vengeurs. A l'orient de la Palestine, au delà des déserts où errent les tribus nomades des Bédouins, Dieu avait placé des hommes belliqueux qui alors, comme plus tard sous les rois, lorsque les tribus voisines ne seraient plus assez fortes contre son peuple, devaient être les ministres de ses vengeances. Il appela Chusan Rasathaïm [3] du fond

1. Jud., II, 10-11.
2. Jud., III, 6.
3. Les Septante transcrivent ce nom Χουσαρσαθαίμ, Josèphe en fait Χουσάρθης, *Antiq. jud.*, V, III, 3; Clément d'Alexandrie, Χουσαχάρ, *Stromat.*, I, 21; la version arménienne de la Chronique d'Eusèbe,

de la Mésopotamie. Ce monarque envahit la Palestine et la soumit à un tribut. La puissance de ce prince, qui avait pu porter la guerre de si loin au cœur de la terre de Chanaan, dut faire de son invasion une des plus redoutables qu'ait eues à souffrir Israël du temps des Juges. Elle s'étendit probablement à toute la Palestine. Venant du bord du fleuve Khabour ou Chaboras, où était vraisemblablement le siège de son royaume, le conquérant dut pénétrer en Palestine par le nord, et tout porte à croire qu'il poussa jusqu'au midi et assujettit même Juda [1],

édit. de Venise, I, 99, *Achurordist*. Voir Ewald, *Geschichte des Volkes Israels* 3e édit., t. II, p. 449. Cf. George Syncelle, qui attribue la fondation de Paphos de Cypre aux ennemis chassés par Othoniel et la guerre des Chaldéens contre les Phéniciens dont parle Eusèbe. G. Syncelle, *Chronographia*, I, p. 158; Eusèbe, *Canon chron.*, II, p. 103. Sur l'explication du nom, voir *Jahrbücher der Biblischen Wissenschaft*, t. XI, p. 192 et suiv. Voir aussi les *Theolog. Studien und Kritiken* ,1863, p. 729. — D'après Sir Henry Rawlinson (*Athenæum*, août 1873, p. 244, note 7; cf. la note du même dans l'*Herodotus* de G. Rawlinson, t. I, p. 572), Chusan Rasathaïm pourrait être Assur-riš-elim, mais c'est là une hypothèse bien hasardée. M. Sayce l'accepte cependant. Il dit dans sa *Synchronous History of Assyria and Babylonia :* « Assur-riš-ilim, petit-fils d'Assur-Dayan et père de Téglath-Phalasar Ier a été ingénieusement identifié par Sir Henri Rawlinson avec le biblique Cuschan-rischathaim, dont le nom, tel qu'il est aujourd'hui, est certainement altéré. Téglath-Phalasar l'appelle *le roi puissant, conquérant des terres étrangères, qui a soumis toute malice.* » *Records of the past*, t. III, p. 32.

1. Grätz, *Geschichte der Juden*, t. I. p. 107-108, restreint l'asservissement d'Israël aux tribus de Siméon et de Juda, mais il fait de Chusan, contrairement au texte, un roi *iduméen*. Il lit *Édom* au lieu d'*Aram*. Le changement du ר, *resch*, en ד, *daleth*, serait à la rigueur admissible. On peut citer des exemples de la confusion d'Aram avec Édom; mais ici l'addition נהרים, *naharaïm*, Jud., III, 8, condamne absolument cette lecture. « Je ne vois aucun motif, dit avec raison M. Robiou, de borner (l'invasion

puisque Othoniel, qui appartenait à cette tribu et habitait tout à fait au sud du pays, à Hébron, se mit à la tête des Israélites qui s'affranchirent de son joug.

Le tribut imposé par le vainqueur était certainement en nature, comme c'était alors l'usage [1] Il nous est d'ailleurs impossible de le déterminer. Nous savons seulement qu'il fut payé pendant huit ans. Il devait être levé par les chefs de village, proportionnellement à la répartition qui avait dû en être faite dans une assemblée des principaux du peuple, et comme les conquérants ne laissaient pas dans les pays conquis de collecteurs d'impôts, c'étaient des Israélites qui devaient aller présenter eux-mêmes le tribut à Chusan Rasathaïm, au siège de son empire. Nous verrons tout à l'heure Aod le porter à Églon, roi de Moab, dans sa capitale. De même tous les monuments assyriens nous représentent les princes tributaires, et en particulier Jéhu, roi d'Israël, apportant à Ninive les objets en nature que leurs vainqueurs les obligeaient de payer. Ne plus apporter ce qui avait été imposé, c'était se révolter et déclarer la guerre, c'était s'exposer par conséquent à une

de Chusan) aux contrées qui sont à l'est du Jourdain, » ou au sud de la Palestine, comme le fait M. Grätz, « et qui durent se présenter à lui les premières. Outre que la chronologie ne trouve point d'embarras à faire entrer ces huit années de servitude et ces quarante années de repos dans l'histoire générale de la nation juive, un peuple, qui vient châtier l'adhésion au culte *phénicien* par les tribus d'Israël, a dû envahir aussi la Palestine *occidentale*, d'où ce culte avait sans doute pénétré dans les tribus de l'Orient. » *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 46.

1. Aujourd'hui encore, les Bédouins paient le tribut en nature. Actuellement, dans l'ancien pays de Moab, les Keraki paient aux Beni-Sakk'r un tribut annuel d'orge, de laine, etc., pour que cette tribu puissante garantisse leurs personnes et leurs troupeaux du pillage, contre les autres tribus. Tristram, *The Land of Moab*, p. 18.

nouvelle invasion : il en avait été ainsi avant cette époque, lorsque les rois de Sodome et de la vallée de Siddim avaient refusé de payer les redevances auxquelles les avaient soumis Chodorlahomor et ses alliés ; il devait en être de même plus tard, du temps de Sennachérib et du temps de Nabuchodonosor, quand les Israélites cessèrent d'acquitter le tribut. C'est aussi ce qui dut se passer quand les Hébreux n'envoyèrent plus leurs présents forcés à Chusan Rasathaïm ; celui-ci envahit de nouveau la Palestine.

Au bout de huit années de servitude, le peuple avait reconnu qu'il était justement puni de ses infidélités et s'était converti au Seigneur. Il ne s'était pas écoulé un long temps encore depuis la mort de Josué : le souvenir des merveilles que Dieu avait opérées par lui, ainsi que le souvenir de ses recommandations suprêmes, n'était pas tout à fait éteint. Un neveu de Caleb, le compagnon de Josué dans l'exploration de la Terre Promise, était encore alors plein de force, quoiqu'il touchât à la vieillesse.

Il s'appelait Othoniel. Il avait épousé sa cousine, Axa, fille de Caleb, femme de sens et d'esprit, qu'il avait méritée par sa vaillance, en s'emparant de Cariath Sépher ou Dabir. Sa bravoure ne l'avait pas abandonné, non plus que sa piété. Il devait avoir contribué efficacement au retour du peuple au vrai Dieu, en lui rappelant tout ce que Jéhovah avait fait pour lui et tout ce que Josué avait fait promettre à leurs pères. Il s'était engagé aussi sans doute à se mettre à leur tête, quand ils auraient renoncé à l'idolâtrie, assuré qu'il serait alors de la protection de Dieu, qui les délivrerait de la sujétion d'un roi idolâtre. Il alla en effet au-devant de Chusan Rasathaïm, quand celui-ci retourna en Palestine pour la soumettre une seconde fois

à son obéissance. Dieu le fit triompher de son ennemi. Nous ne connaissons aucun détail sur la bataille, nous ignorons même en quel lieu elle fut livrée ; nous pouvons conclure seulement de ses suites qu'elle fut décisive, puisqu'elle assura pendant quarante ans la paix à Israël.

CHAPITRE IV

AOD.

Quarante ans après sa victoire sur Chusan Rasathaïm, Othoniel mourut dans un âge très avancé [1] Pendant tout le temps qu'il avait encore vécu, ses exhortations et ses exemples avaient maintenu Israël dans la fidélité à Jéhovah, mais après sa mort, ce peuple incorrigible ne tarda pas à retomber dans l'idolâtrie.

Le châtiment ne se fit pas attendre, et Dieu, cette fois, n'eut pas besoin d'aller chercher au loin un instrument de ses vengeances. Les Chananéens n'étaient pas encore assez forts pour se soulever contre les Hébreux, mais il y avait au sud-est de la Palestine un peuple qui avait beaucoup moins souffert que les Chananéens des armes de Moïse et de Josué : c'était Moab [2] Il avait été épargné, sur l'ordre de Dieu, par respect pour le sang de Loth. La terreur qu'avaient imprimée les exploits des Israélites au moment de la conquête avait tenu longtemps les Moabites dans le repos. Ils étaient faibles d'ailleurs et n'occupaient à cette époque qu'un territoire exigu à l'est de la mer Morte, au sud de l'Arnon. Néanmoins ils s'enhardirent peu à peu et résolureut d'attaquer au moins les tribus d'Israël les plus voisines. Se

1. Jud., III, 11.
2. Moab eut souvent des rapports avec la tribu de Juda. Malheureusement, nous ne connaissons la plupart de ces relations que par quelques allusions ou des mots vagues et obscurs. I Par. IV, 22 ; Ruth, I, 2.

défiant de leurs propres forces comme insuffisantes, ils appelèrent à leur aide les Ammonites, issus également du sang de Loth, et qui habitaient au nord-est de leurs possessions, ainsi que les Amalécites, nation pillarde qui errait dans le désert à l'orient de Moab et était toujours prête à la rapine, comme les Bédouins qui habitent encore aujourd'hui les mêmes lieux et conservent les mêmes mœurs.

Soutenus par ces alliés, les Moabites, sous la conduite de leur roi Églon, traversèrent le Jourdain. Les Israélites qui voulurent les arrêter dans leur marche furent battus et défaits. Les Moabites, trop resserrés dans leur territoire, ne se proposaient pas seulement d'imposer un tribut aux Israélites, comme l'avait fait Chusan Rasathaïm, ils voulaient aussi les déposséder d'une partie de leur pays et s'y établir à leur place. Églon s'empara donc de la ville des Palmes, nom qui désigne probablement Jéricho [1]; il y fixa sa résidence, et s'il faut en croire Josèphe, s'y construisit un palais. Pendant dix-huit ans, il opprima de là tous les Israélites du voisinage. Chaque année, ils étaient obligés de lui présenter leur tribut dans sa nouvelle capitale.

La dix-huitième année, il fut apporté à Églon par un Israélite de la tribu de Benjamin, appelé Aod. La tribu de Benjamin, sur le sol de laquelle les Moabites s'étaient établis, était par là même celle qui avait le plus à souffrir de leur oppression, peut-être même était-elle la seule tributaire à l'ouest du Jourdain [2]. Quoi qu'il en

1. C'est l'opinion générale. M. Grätz prétend que c'est Zoar, *Geschichte der Juden*, t. I, p. 107 ; Frankel-Grätz, *Monatschrift*, année 1872, p. 138 et suiv.

2. Voir D. Calmet, *Histoire de l'Ancien Testament*, l. III, ch. XIX.

soit, elle avait été instruite par l'affliction, elle avait renoncé à l'idolâtrie et demandé à Dieu un libérateur. Dieu le lui avait accordé. Le tribut qu'Aod apportait à Églon devait être le dernier.

Aod était ambidextre, c'est-à-dire qu'il se servait avec la même dextérité de la main gauche que de la main droite [1] Il avait conçu le projet de mettre à profit cette qualité pour délivrer ses frères du joug odieux de Moab. Désespérant de le secouer par la force des armes, il résolut de recourir à la ruse, moyen qui n'est guère moins estimé en Orient que la force. Le texte sacré nous a décrit en détail la manière dont il exécuta son dessein.

Avec le secret que sait si bien garder l'Oriental en pareille circonstance, il prépare tout de longue main et prévoit jusqu'aux moindres détails. Il se fait à l'avance une épée à double tranchant, très large, qu'il peut enfoncer comme un poignard. Quand il se rend à Jéricho, pour mieux écarter tout soupçon, il cache son arme, non du côté gauche, mais du côté droit, où personne ne pensera qu'elle soit placée. Il était accompagné d'un certain nombre d'Israélites, chargés de porter les présents en nature, exigés par Églon [2]. Ce n'est pas

1. Aod n'était pas le seul Israélite qui s'exerçât à se servir également des deux mains dans le combat. Les Benjamites, à la tribu desquels appartenait Aod, étaient célèbres comme archers et comme frondeurs, comme également habiles à se servir de la main gauche et de la main droite, et capables de frapper un cheveu avec leur fronde, Jud., xx, 16 ; I Par., xii, 2. Mucius Scævola, qui se rendit célèbre chez les Romains par un acte semblable à celui d'Aod, était *gaucher* ; et c'est la signification même de son surnom de Scævola.

2. Les usages actuels de l'Orient et les nombreux bas-reliefs assyriens qui représentent l'offrande des tributs aux souverains, nous montrent qu'on les offrait en grande pompe et surtout

devant eux qu'il veut exécuter le projet qu'il a médité : il les aurait ainsi voués à la mort et se serait en même temps perdu lui-même; car, eût-il réussi à tuer son ennemi, il aurait été infailliblement massacré, avec ses compagnons, par les Moabites, témoins de son audace.

Il offre donc au roi les redevances imposées, et retourne ensuite avec les autres Benjamites jusqu'à Galgala, près de Jéricho. De là il revient sur ses pas, et, pour obtenir du roi une nouvelle audience, il feint d'avoir à lui parler. Pour réussir dans son dessein, il a besoin d'être laissé seul avec Églon, et il demande à lui communiquer, sans témoin, un secret important, « un oracle divin [1] » Qui aurait pu suspecter cet homme qui avait déjà payé le tribut et qui paraissait désarmé ? Le roi ordonna à tout le monde de sortir [2]. Il était alors

avec un nombreux cortège. Cf. IV Reg., VII, 9. Ordinairement chaque personne ne porte qu'un seul objet, quelque petit qu'il soit. Il faut ainsi un grand nombre de porteurs. Voir Morier, *Journey through Persia*, p. 73. Maillet, parlant des présents offerts en Orient, dit qu'on ne manque pas de charger, par ostentation, sur quatre ou cinq chevaux ce qui pourrait aisément être porté par un seul, et qu'on distribue dans une quinzaine de plateaux les objets de prix qui pourraient être placés aisément sur un seul. *Lettre X*, p. 86. Conformément à ces usages, Aod devait avoir de nombreux compagnons. Jud., III, 17-18.

1. Jud., III, 20.

2. Églon dut renvoyer ses gens sans hésitation, parce que tel est l'usage de l'Orient en pareille circonstance : les serviteurs se retirent quand on apporte un message à leur maître : « I drank a dish of coffee, » raconte Bruce, « and told him, that I was a bearer of a confidential message from Ali bey of Cairo, and wished to deliver him to it without witnesses, whenever he pleased. The room was accordingly cleared without delay » *Travels*, t. I, p. 153.

dans une dépendance de la maison, à l'étage supérieur, pour y prendre le frais ; tous ses gens descendirent pour le laisser seul avec Aod.

Il a toujours existé en Orient, à cause de la chaleur brûlante du pays, des appartements élevés, construits exprès dans le but d'avoir un peu de fraîcheur. On les appelle aujourd'hui, comme autrefois, et comme dans le texte hébreu du livre des Juges, *'aliyâh* [1] Un voyageur, Shaw, en a fait une description qui nous rendra plus facile à comprendre les événements qui vont suivre. « A côté de la plupart des maisons, dit Shaw, il y en a une plus petite, ordinairement plus élevée d'un étage que la maison dont elle dépend ; quelquefois elle n'a qu'une ou deux chambres et le toit ; d'autres fois, elle est placée au-dessus de la porte principale, et alors, à l'exception du rez-de-chaussée, qui lui manque toujours, elle a toutes les commodités d'une maison proprement dite. Les deux maisons, la petite et la grande, ont une porte de communication, qui conduit de la première dans la galerie de la seconde, et peut être ouverte ou fermée, au gré du maître de la maison. La petite maison a de plus une autre porte qui conduit directement à la porte d'entrée principale ou à la rue même, de sorte qu'on peut aller et venir sans troubler le moins du monde ceux qui habitent la maison proprement dite. Celle-ci s'appelle *dar* ou *baït* : celle-là porte le nom d'*aliyah* ou *oliyah* : c'est dans cette dernière qu'on donne ordinairement l'hospitalité aux étrangers. On permet aussi aux fils de la maison d'y avoir leurs concubines; les hommes s'y retirent, quand ils veulent s'occuper d'affaires sérieuses, ou bien se récréer ou se reposer en paix, loin du bruit

1. עליה.

de la maison; là enfin sont la garde-robe et les provisions [1] »

Aod reste donc seul avec Églon dans l'*aliyâh*. « Prince, lui dit l'Israélite, c'est de la part de Dieu que j'ai à vous parler. » Il voulait ainsi faire lever le roi de son siège, afin de le frapper plus sûrement. Le roi se lève en effet aussitôt, par respect pour la parole de Dieu dont il croyait Aod le messager, car le sentiment religieux était porté au plus haut degré• chez tous ces peuple orientaux. A l'instant, le Benjamite, tirant de sa main gauche la dague cachée sur sa cuisse droite, l'enfonce avec force et rapidité dans le ventre du roi moabite. Églon était gros et gras, l'arme entra dans la blessure jusqu'au delà de la garde; son meurtrier ne prit pas la peine de la retirer. Il ne songea qu'à achever de mettre la dernière partie de son plan à exécution. La mort d'Églon n'était que le premier acte de la tragédie : il ne suffisait pas de se débarrasser du chef moabite pour délivrer le peuple qu'il avait opprimé, il fallait encore chasser les Moabites, ses sujets, des terres d'Israël.

Aod avait pensé à tout. Il connaissait très bien les lieux; il ferma soigneusement la porte qui conduisait à l''aliyâh, afin d'avoir le temps de se sauver [2]. Quand il

1. Shaw, *Travels or observations relating to several parts of Barbary and the Levant*, in-fol., Oxford, 1738, p. 280 : cf., vis-à-vis de la p. 273, le plan d'une maison orientale; Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland*, t. III, p. 19-20. — Cf. IV Reg. IV, 10; II Sam. (II Reg.), XVIII, 33; IV Reg. XXIII, 12; IV Reg. IX, 2.

2. « Da er (Aod) mit ihm (le roi) auf dem kühlen Dachzimmer allein ist, stösst ihm in den feisten Leib... Dann in die das Dach umgebende Gallerie hinauseilend und die Thür verriegelnd,... entkommt er glücklich in das Gebirge. » Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, 3e édit., t. II, p. 528. Sur le mot *misderôn*, voir Gesenius, *Thesaurus*, p. 939; Olearius, *Reisebeschreibung*, p. 494; J.-E. Faber, *Archäologie*, p. 436-438.

fut hors d'atteinte, arrivé à Seirath, localité inconnue de la montagne d'Éphraïm, il sonna de la trompette et appela tout le peuple aux armes. Il ne lui fut pas difficile, après avoir raconté son exploit, de faire comprendre qu'il serait aisé de triompher d'ennemis déconcertés et découragés par la mort imprévue de leur roi. Les Israélites allèrent occuper les gués du Jourdain. Ils enveloppèrent ainsi les Moabites qui avaient franchi le fleuve pour s'établir sur les terres des Hébreux. Les Moabites, effrayés, voulurent s'enfuir dans leur ancien pays : ils n'y réussirent pas, et furent tous massacrés. C'est ainsi que Moab fut, non pas anéanti, — le royaume proprement dit ne fut pas attaqué, et nous le verrons plus tard reparaître parmi les ennemis d'Israël, — mais humilié, comme dit le texte, car environ dix mille de ses hommes, tous forts et vigoureux, succombèrent sous les coups d'Israël.

Chez tous les peuples et dans tous les temps, on a admiré le sang-froid, l'audace, le courage et le dévouement qu'indiquent, dans leurs auteurs, des actes comme ceux d'Aod, quoique ces actes ne soient pas de tout point irrépréhensibles. Les Athéniens ont chanté les louanges d'Harmodius et d'Aristogiton, les Romains ont glorifié Mucius Scævola [1]

1. Aod n'est pas appelé שפט, *šofet*, « juge, » par le texte, mais simplement מושיע, *môšia'*, « sauveur, libérateur, » Jud., III, 15. Othoniel ne porte aussi que ce titre de *môšia'*, mais il est dit expressément d'Othoniel que « l'Esprit de Dieu fut en lui, et qu'il *jugea* Israël. » Jud., III, 10. On a remarqué avec raison qu'aucune de ces deux expressions n'est dite d'Aod, quoique la mention de l'Esprit de Dieu soit explicite pour tous les autres juges, Gédéon, VI, 34; Jephté, XI, 29; Samson, XIII, 25. Il n'y a d'exception que pour Abimélech, qui ne fut pas choisi de Dieu, et pour Barac, qui ne fut que le général de Débora. — Quant à la mo-

Les Orientaux ont admiré plus vivement encore que les Grecs et les Latins les exploits analogues à ceux d'Aod. Lorsque M. Layard, aujourd'hui ambassadeur d'Angleterre à Constantinople, était consul en Mésopotamie, l'un des chefs les plus célèbres du pays, Ibrahim Agha, devait sa réputation à un acte d'audace fort ressemblant à celui d'Aod. Un bey kurde, il y a quelques années, habitait une forteresse imprenable dans l'île de Zakko, formée par le Khabour. De là, il bravait l'autorité de Mohammed Pacha, le représentant de la Porte dans ces contrées, guerroyant et pillant impunément dans les alentours. « Ne se trouvera-t-il donc personne

ralité de l'action d'Aod, il faut la juger d'après les mœurs et les idées des anciens, comme les Grecs jugèrent celle d'Harmodius et d'Aristogiton; les Romains, celle de Mucius Scævola. Voici ce que dit à ce propos Herder : « Rien n'est plus pauvre que les objections qu'on a élevées contre ce livre (des Juges) et contre les aventures qu'il rapporte; car les auteurs de ces objections semblent avoir pris à tâche d'oublier le temps où ce livre a été écrit. Les nations antiques se permettaient dans leurs guerres les ruses les plus raffinées; il en est encore de même aujourd'hui chez les peuples sauvages (nous pouvons ajouter, et chez les Orientaux), qui, malgré leur valeur, dont il est impossible de douter, aiment mieux employer la ruse que la force. Cette arme était surtout une nécessité pour un peuple opprimé au dehors, toujours agité au dedans, et où l'esprit national n'existait encore que chez quelques individus isolés; car un seul homme, quels que soient son courage et sa force, pourrait-il raisonnablement se flatter de résister à des hordes entières, surtout quand il n'a pas sur elles l'avantage des inventions qui ont fait de la guerre un art, une science? Au reste, ces inventions sont-elles autre chose que des ruses? et peut-il y avoir une ruse plus stupide, un courage plus lâche que celui qui sort de la bouche d'un canon? » *Histoire de la poésie des Hébreux*, trad. Carlowitz, p. 436-437. — Voir aussi Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Église catholique*, édit., de 1850, t. II, p. 24 et suiv.

pour me débarrasser de ce chien de Kurde? » s'écria un jour Mohammed Pacha, dans son salamlik, après une tentative infructueuse pour réduire Zakko. « Au nom de Dieu et du Prophète, le plus riche manteau d'honneur appartiendra à celui qui m'apportera sa tête. » Ibrahim Agha entendit ce discours. Il quitta aussitôt la salle, rassembla quelques hommes déterminés et prit avec eux la route des montagnes. Arrivé au but de son voyage, il cacha tous ses hommes, à l'exception de cinq ou six, dans les jardins qui environnent la petite ville de Zakko, et après la tombée de la nuit, il entra dans la forteresse du chef kurde. Celui-ci le reçut comme son hôte et lui fit servir à manger, conformément aux règles de l'hospitalité orientale. Quand Ibrahim eut fini son repas, il se leva tranquillement de son tapis et se dirigea vers le bey, qui était assis sur des coussins à l'extrémité de la salle. Arrivé près de lui, il lui déchargea son pistolet à bout portant dans la poitrine, puis, tirant son sabre, il lui trancha la tête. Les Kurdes, stupéfaits de cette audace inouïe, ne firent aucune résistance. Ibrahim Agha pilla à son gré le château fort, en enleva toutes les richesses, et les emporta à Mossoul avec la tête du bey de Zakko [1]

1. Layard, *Nineveh and its Remains*, t. I, p. 97-98.

CHAPITRE V

DÉBORA ET BARAC.

Cent cinquante ans environ s'étaient écoulés depuis l'établissement des Hébreux en Palestine. Les Chananéens qu'ils avaient épargnés avaient eu le temps de se relever de leur défaite et de réparer leurs forces. Ceux du nord en particulier, isolés de leurs vainqueurs, pouvant s'appuyer au besoin sur les Phéniciens et sur les montagnards du Liban, leurs voisins, étaient devenus redoutables. Jabin, un descendant du chef de la confédération chananéenne du nord, écrasée par Josué sur les bords du lac Mérom [1], portant le même nom que son ancêtre et habitant comme lui Asor, qui avait été relevée de ses ruines, était aussi, comme lui, à la tête de tous les anciens possesseurs du pays. Peu apte sans doute à

1. Quelques critiques ont prétendu qu'un seul et unique fait était raconté deux fois dans Josué et dans les Juges. La différence des circonstances montre que les faits sont différents. Théodoret avait déjà répondu à cette difficulté. Dans son interrogation XI *In Judices*, Migne, *Pat. gr.*, t. LXXX, col. 497, il se pose cette objection : « Le livre de Josué rapporte que non seulement Jabin fut tué, mais que la ville d'Asor fut brûlée, Jos., XI, 10-11. Il n'y a rien d'invraisemblable, répond-il, à admettre que cette ville fut restaurée après avoir été détruite. » Dans ces temps-là, on brûlait généralement une ville après l'avoir prise, mais une fois le vainqueur parti, on la reconstruisait. Les inscriptions assyriennes, sans parler de la Bible, fournissent un grand nombre de preuves de ce fait.

conduire en personne son armée, il en avait confié le commandement à Sisara, qui porte le titre de *śar ṣeba'o*, ou « prince de son armée. » Sisara habitait Haroseth des Goïm, ce qui semblerait indiquer une sorte de roi vassal [1], dont le lieu de résidence formait la totalité ou la partie principale de son royaume. Quoi qu'il en soit, Sisara, était un habile guerrier, et il disposait d'armes redoutables. Les Chananéens avaient depuis longtemps des chariots de guerre, bardés de fer [2]. La force d'un peuple dans ces temps antiques se mesurait au nombre de ses chariots. Les Hébreux ne pouvaient s'en servir dans leurs montagnes et ils n'en possédaient point. Sisara, qui habitait la plaine, en avait alors jusqu'à neuf cents [3]. Ces chariots avaient toujours fait la terreur

1. Le cantique de Débora, v, 19, dit expressément qu'il y avait plusieurs rois réunis contre Israël :

> Les rois sont venus, ils ont livré bataille,
> Ils ont livré bataille, les rois de Chanaan.

A l'époque de la conquête sous Josué, la terre de Chanaan était aussi morcelée qu'elle le fut du temps des Juges. Chaque tribu indigène ou même chaque village avait son roi; mais, dans un danger pressant, ils se confédéraient ensemble pour combattre l'ennemi commun.

2. « Die Kanaaniter, die Urbewohner des Landes, zeichnen sich durch eine hohe Stufe der Cultur aus. » Brugsch, *Geographie*, t. II, p. 20. Voir aussi p. 24.

3. Le poëme de Pentaour, qui raconte la campagne du jeune Ramsès II (Sésostris) contre les Chétas, dans ce même pays de Chanaan, nous apprend que les Chétas avaient 2,500 chariots de guerre. Dans le butin de la victoire que Ramsès III remporta sur les Chananéens, dans la plaine de Mageddo, les monuments égyptiens mentionnent 994 chars. (Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 204.) — « Vers le XVIe siècle avant notre ère,... au nombre des prises que Thoutmès III fit, après la victoire de Mageddo, figurent 2,041 chevaux, 191 poulains, 8 abiriou (אביר, *'abîr*, Jud., v, 22; Jer., VIII, 16; XLVII, 3)... Il y eut plus

d'Israël. De nouveaux actes d'idolâtrie l'ayant rendu digne de châtiment, Dieu le punit en le livrant à Jabin. Pendant vingt ans, le roi d'Asor soumit les Hébreux du

de 924 chars de guerre. » Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 434-435. Voir le récit de cette bataille de Mageddo, traduit par M. Birch, dans les *Records of the past*, t. II, p. 35 et suiv. « Les armées des peuples d'Asie ne paraissent pas avoir eu de corps de cavalerie proprement dite. De même que chez les Égyptiens, elles ne comprenaient que des chars... Les Khétas, à l'époque de leur prédominance dans l'Asie occidentale, avaient dans leur armée des corps de chars de guerre très nombreux. » *Ib.* p. 437-438. Sur les monuments égyptiens, l'Astarté syrienne est qualifiée « régente des chevaux, maîtresse des chars. » Naville, *Mythe d'Horus*, Pl. 13; Chabas, *ib.* p. 441.

Les peintures de Medinet-Abu, qui représentent les victoires de Ramsès III sur les Palastas (les habitants de la Palestine, d'après plusieurs égyptologues), nous ont conservé plusieurs chariots de guerre. Trois d'entre eux ont été reproduits par Rosellini. Ils sont simples et primitifs. Ce sont des sortes de corbeilles posées sur un axe rond, avec deux roues; ils sont traînés chacun par quatre bœufs. (Lauth, *Aus altägyptischen Zeit*, *Allg. Zeitung*, 14 juillet 1875, p. 3066.) Chaque char chananéen portait trois hommes. (Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 2e édit., p. 227.) Le papyrus Anastasi IV décrit ainsi des chars de Syrie importés en Égypte sous les premiers Ramessides : « Bons chars de bois *baruli* qui brillent plus que le lapis; leur boiserie est ouvragée d'or; leur pièce d'attelage et son crochet sont en or; leur garniture d'étoffe est pareille à des pelleteries ouvrées et parsemées de fleurs. » (Chabas, *Études sur l'antiquité historique*, p. 429.) — Voir *Description de l'Égypte, antiquités*, Planches, t. II, Pl. 12, le beau bas-relief colorié du temple de Medinet-Abu, à Thèbes, dans lequel sont représentés les prisonniers de guerre, conduits devant le roi, assis sur son char. Dans chacun des trois registres, un Égyptien compte les mains coupées et un scribe en inscrit le nombre sur ces tablettes. Dans le même volume, Pl. 32, est représenté un chariot chananéen avec des chariots égyptiens, d'après le Memnonium de Thèbes. Nous reproduisons plus loin des chariots égyptiens, Planche LII.

nord à un dur tribut, sans qu'ils osassent essayer de secouer le joug et de se mesurer avec ces terribles chariots de fer [1], dont la seule pensée les glaçait d'épouvante.

Ils recoururent enfin au Seigneur; ils se convertirent, et Dieu, prenant pitié d'eux, leur suscita un libérateur. Le premier juge, Othoniel, déjà célèbre par ses exploits et par la prise de Dabir, s'était mis naturellement à la tête des Hébreux pour les affranchir de la servitude de Chusan Rasathaïm. Aod, ne consultant que l'ardeur de son patriotisme, avait conçu lui-même le projet de délivrer ses frères, et, après avoir fait périr Églon, il avait entraîné le peuple à sa suite par l'ardeur de sa parole, l'éclat de son exploit et la promesse d'une victoire assurée. Cette fois, c'est une femme qui va choisir le libérateur d'Israël.

Il y avait alors dans la montagne d'Éphraïm, une prophétesse qui habitait entre Rama et Béthel. Elle s'appelait Débora, l' « abeille » [2]. La renommée de sa sagesse

1. Ce n'étaient pas des chariots armés de faulx, mais des chars garnis de fer, comme nous l'avons dit plus haut, p. 192, note 2.

2. *Débora* signifie *abeille*, Deut., I, 44; Jud., XIV, 18; Ps., CXVIII (CXVII), 12; Is., VII, 18. De même que *biche*, *chatte*, sont aujourd'hui un terme de tendresse, les noms d'animaux gracieux ont toujours été employés comme noms de femmes. Jahel signifie *biche; Sebia*, IV Reg., XII, 2, et *Tabitha* ou *Dorcas*, Act., IX, 36, *gazelle;* Rachel, *agneau* ou *brebis;* Séphora, femme de Moïse, *oiseau*. Nous trouvons même un nom de femme, celui de la mère du roi Joakim, IV Reg., XXIV, 8, Nohesta, qui signifie *serpent*, par allusion sans doute au serpent d'airain érigé par Moïse dans le désert et qu'Ézéchias avait fait détruire, dont le nom était Nohestan (IV Reg., XVIII, 4). Comme noms d'hommes empruntés aux animaux, on trouve Caleb, *chien*, désignant différents personnages, Num., XIII, 6; I Par., II, 18; II, 50; Oreb, Jud., VII, 25, *corbeau;* Zeb, id., *loup;* Aïa, *vautour*, Gen., XXXVI, 24; II Reg., III, 7; Sual, *chacal*, I Par., VII, 36; Jonas, *colombe*, Jon., I, 1;

était grande en Israël. On la choisissait de toutes parts pour arbitre dans les différends, et l'on venait recevoir comme des oracles les sentences qu'elle rendait, assise sous un palmier, qu'on appelait le palmier de Débora, dans le voisinage de sa demeure. Elle avait acquis ainsi sur son peuple une grande influence. Elle résolut d'en profiter pour délivrer ses frères de la servitude de Jabin.

Blessée profondément dans son patriotisme par l'oppression de l'étranger, indignée aussi sans doute de la lâcheté des tribus qui n'osaient rien entreprendre pour s'affranchir, excitée enfin par l'esprit prophétique qui était en elle et qui lui révélait que le moment de la délivrance était venu, puisque l'idolâtrie avait cessé, elle chercha autour d'elle un chef qui pût conduire les Hébreux au combat, ne pouvant elle-même se mettre à leur tête. Son choix s'arrêta sur Barac, fils d'Abinoem, de Cédès de Nephthali [1] Elle le connaissait sans

Ariel, *lion de Dieu,* I Esd., VIII, 16. Cf. Léon, etc. Le nom de Débora était aussi celui de la nourrice de Rébecca, Gen., XXXV, 8. Il correspond au grec (et au latin) *Melissa*, à l'allemand *Emma*, qui signifie aussi *abeille*. La signification de chef, de reine (des abeilles), qu'Ewald attribue à Débora, est subtile. Voir *Jahrbücher der biblischen Wissenchaft,* t. XI, 1861, p. 206.

1. « Les villes de la région (montagneuse de Nephthali) ont toutes ce trait commun de ressemblance qu'elles sont situées sur des rochers élevés au milieu des collines, au-dessus de vallées vertes et paisibles. De ces villes, la plus remarquable est Cédès de Nephthali, la patrie de Barac... Le village moderne couronne la cime de la colline. Les fragments de colonne qu'on rencontre sur cette colline, les tombeaux de toute espèce dans la vallée au-dessous et sur la place du village, les ruines de deux bâtiments considérables sur cette même place, forment l'ensemble le plus considérable de vestiges archéologiques de toutes les villes de Galilée. La plaine verdoyante qui s'étend au nord et

doute comme un homme résolu et déterminé, propre à exécuter ses desseins. Il habitait au milieu même du pays où la tyrannie de Jabin pesait le plus lourdement; il devait donc être plus disposé que personne à se révolter contre une domination dont lui et les siens avaient tant à souffrir [1] Peut-être Débora avait-elle compté un peu trop sur lui. Elle le manda secrètement auprès d'elle pour ne pas éveiller les soupçons des Chananéens, et là elle lui communiqua ses projets.

Le plan de bataille, inspiré par Dieu même, était si bien conçu, qu'il était à lui seul un gage de victoire. Barac ne refusa point d'accéder aux propositions de Débora, mais soit hésitation, soit défiance, il ne consentit à se mettre à la tête de l'armée qu'à la condition d'y être accompagné par la prophétesse elle-même. La courageuse femme ne balança pas, elle le lui promit et tint parole.

Les détails abondants que nous donne le texte sacré, à deux reprises, dans le récit de la bataille et dans le cantique de Débora, nous permettent de suivre tous les préparatifs de la guerre et de décrire le combat.

Selon les ordres exprès qu'il avait reçus de celle qui

au sud de la colline et de la place du village est toute parsemée de térébinthes, assez nombreux pour servir d'illustration à la scène du campement de Jahel, sous des arbres de même espèce, dans ce même lieu. » Stanley, *Sinai and Palestine,* édit. 1868, p. 390.

1. Barac est « le juge Badak, qui vint après Moïse, » dont parle Ibn Aby Ossaïbi'ah, dans son *Histoire des médecins.* Le ר, *resch,* a été altéré en ד, *daleth.* M. Sanguinetti a donc été bien loin de la vérité en supposant que ce Badak, pourrait bien être Empédocle; *Journal asiatique,* août-septembre 1854, p. 213. Barac est peut-être aussi le Badan de I Sam., XII, 11, où son nom a pu être défiguré, par le même changement du *resch* en *daleth,* et le changement du ך, *caph* final, en ן, *nun* final.

l'avait appelé au commandement, Barac choisit seulement dix mille hommes braves et déterminés. Il n'avait besoin que d'un petit nombre de soldats pour exécuter le plan de bataille. Il ne pouvait être question d'attaquer de vive force ces neuf cents chariots de fer, contre lesquels se serait brisé Israël tout entier; il fallait se contenter d'abord de grouper un noyau de forces suffisant mais néanmoins peu considérable, afin de ne pas éveiller trop tôt l'attention des Chananéens qui en auraient empêché la formation ; il fallait ensuite mettre pendant quelques jours les Israélites à l'abri des attaques de Sisara, jusqu'à ce qu'ils fussent tous réunis et formassent un corps compacte ; il fallait enfin s'efforcer d'attirer le général ennemi sur un champ de bataille où ses chariots lui seraient plus nuisibles qu'utiles. Ce plan fut exécuté de point en point, avec l'aide de Dieu, qui l'avait inspiré à sa prophétesse.

Débora avait accompagné Barac à Cédès. Là, ils firent l'un et l'autre appel au patriotisme des Hébreux, et les prévinrent secrètement du projet qu'ils méditaient. Les hommes de bonne volonté se rendirent, chacun de leur côté, en évitant les villes chananéennes, au lieu du rendez-vous. Ce rendez-vous était le mont Thabor, la forteresse inexpugnable des Israélites du nord de la Palestine [1]

Le Thabor est situé dans la tribu d'Issachar, sur la limite de Zabulon. Il se distingue par sa forme et par sa végétation abandante des autres montagnes de la Palestine. Vu du sud-ouest, il se dresse devant le spectateur comme un dôme gigantesque, complétement isolé [2] Il faut

1. Sur la force des montagnes de Juda et de Jérusalem, voir Conder, *Tentwork in Palestine,* t. I, p. 17.

2. Excepté du côté de l'ouest, où il se rattache par un étroit prolongement aux collines de Nazareth, laquelle est située à

près d'une heure de marche pour en atteindre la cime. Ses flancs sont couverts d'arbres, propres à cacher les hommes qui s'y réfugient. Le sommet, dont on peut faire le tour en une demi-heure, est couvert en partie d'arbres, en partie de pelouses. L'œil domine de là toute la plaine d'Esdrelon [1] : aucun mouvement des Chananéens ne pouvait échapper à Barac et à Débora.

Les hommes qui rejoignirent Barac sur le Thabor appartenaient, pour la plupart, aux tribus du nord, Zabulon, Nephthali, Issachar. C'étaient celles qui avaient le plus à se plaindre de l'oppression de Jabin. Les tribus voisines de la Palestine centrale, qui souffraient déjà de la tyrannie chananéenne ou avaient du moins à redouter d'en souffrir bientôt, Éphraïm, Manassé et Benjamin [2] envoyèrent aussi quelques secours. Toutes les autres à l'est et au sud, demeurèrent tranquillement chez elles [3].

Les faibles restes [d'Israël] ont marché contre les puissants:
Le peuple de Jéhovah a marché avec moi contre les forts.
[Il en est venu] d'Éphraïm, qui habite avec Amalec,
Benjamin suit [Éphraïm], et se mêle à tes troupes.

deux ou trois lieues à l'ouest. Sous la judicature suivante, des frères de Gédéon s'étaient réfugiés sur le Thabor, soit simplement pour y échapper aux Madianites, soit pour y organiser la résistance contre eux. Mais les Madianites, qui n'avaient point de chariots, les y poursuivirent et les y tuèrent. Jud., VIII, 18-19.

1. C'est du sommet du Thabor, de la pointe orientale du Carmel et des hauteurs au-dessus d'Engannim, aujourd'hui Jenin, qu'on a les plus belles vues de la plaine d'Esdrelon. (Stanley, *Sinai and Palestine*, ch. IX, p. 335.) Le Thabor et le Carmel sont les deux seules montagnes boisées ; le mont Gelboé, le petit Hermon et les deux massifs montagneux qui ferment la plaine au nord et au sud, sont presque nus (*Id.*, *ibid.*, p. 337.)

2. Jud., V, 14, 15, 18.

3. Jud., V, 16, 17.

De Machir accourent les princes ;
De Zabulon, des chefs pour commander.
Les princes d'Issachar sont avec Débora.
Issachar est la force de Barac;
A sa suite, il s'élance dans la plaine.
Ruben est divisé, il forme des projets superbes.
Pourquoi demeures-tu au milieu de tes pâturages,
Écoutant le bêlement des troupeaux ?
Ruben est divisé ; il délibère encore.
Galaad habite, tranquille, au delà du Jourdain ;
Dan demeure sur ses vaisseaux ;
Aser ne quitte point ses ports,
Il reste sur les bords de la mer.
Zabulon méprise la vie, il brave la mort,
Ainsi que Nephthali, sur les plateaux élevés.

La plaine d'Esdrelon, appelée aussi de Mageddo et de Jezraël, où Sisara avait conduit son armée, est le grand champ de bataille de la Palestine. Elle a vu passer les armées des Assyriens et des Égyptiens, des croisés et de Bonaparte. C'est là que triompha Gédéon comme nous le raconterons bientôt; c'est là aussi que tomba Saül et un prince meilleur que lui, le saint roi Josias [1] Au nord, au sud, à l'est et à l'ouest, des montagnes où il est impossible de livrer de grands combats. La plaine a environ

1. M. Maspero dit de la ville même de Mageddo : « Mageddo bâtie au nord du torrent de Qina, barrait les voies du Liban et pouvait à volonté ouvrir ou fermer la route aux armées qui marchaient vers l'Euphrate. Aussi joua-t-elle dans toutes les guerres des Égyptiens en Asie un rôle prédominant. Elle fut le point de ralliement des forces chananéennes et le poste avancé des peuples du nord contre les attaques venues du sud. Une bataille perdue sous ses murs livrait la Palestine entière aux mains du vainqueur et lui permettait de continuer sa marche vers la Cœlésyrie. » *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 198-199.

dix lieues de longueur du Carmel à la vallée du Jourdain, et cinq lieues de largeur, entre les montagnes de Gelboé et celles de Nazareth [1] Elle est inégale, surtout au levant et au couchant. C'est de Mageddo, où était Sisara, dans la direction de Nazareth, au nord, qu'elle est le plus large et le plus unie. Mageddo, qui commande l'entrée de la plaine, au sud-ouest, Bethsan qui la commande à l'est, demeurèrent des forteresses jusqu'au temps des Romains, sous le nom de Legio et de Scythopolis [2]. Du temps de Sisara les Chananéens habitaient encore en grand nombre dans ces deux villes [3], et devaient y être les maîtres.

Le rassemblement des troupes israélites s'était fait silencieusement et sans bruit. L'absence d'employés chananéens, dans le pays asservi, avait rendu l'exécution secrète du projet plus facile. Aussi Sisara ne fut-il prévenu de ce qui se passait que lorsque les dix mille hommes de Barac étaient sur le Thabor [4], quand il était trop tard pour les empêcher de se réunir et de former une armée. Il réunit aussitôt toutes ses forces, et il partit avec ses neuf cents chariots de fer. Attaquer les Hébreux sur le Thabor était impossible ; il n'aurait pu se servir contre eux de ses redoutables chariots de guerre, et ses soldats n'auraient point réussi à les déloger de leur position inexpugnable. Il alla donc camper dans la plaine d'Esdrelon, sur les bords du torrent de Cison [5].

1. Mislin, *Les saints Lieux*, 2e édit., t. III, p. 364.
2. Stanley, *Sinai and Palestine*, 1869, p. 337.
3. Jud., I, 27.
4. Jud., IV, 12.
5. L'histoire égyptienne nous montre que, dès avant le temps de Débora, c'était le champ de bataille que choisissaient de préférence les Chananéens. Quand le pharaon mourait, « chaque

Sisara avait bien choisi son champ de bataille [1] Il comptait avec raison que les Israélites, qui ne pouvaient avoir emporté avec eux des provisions que pour un petit nombre de jours, — le soldat ne recevant alors ni ration ni solde et chacun devant se suffire à lui-même,— seraient bientôt obligés de quitter leur forteresse naturelle. Il pouvait, d'ailleurs, en ravageant les plaines et incendiant les villages, les forcer à descendre pour défendre leurs femmes et leurs enfants. Afin d'avoir de l'eau pour ses hommes et pour ses chevaux, il s'établit donc dans la plaine d'Esdrelon, sur les bords du torrent de Cison, près des eaux de Mageddo [2], c'est-à-dire, sans doute, à l'endroit où les cours d'eau qui descendent des collines sur lesquelles s'élève la ville de Mageddo se jettent dans le Cison. Le Cison n'est guère qu'un torrent d'hiver. Il ne coule constamment que cinq milles au-dessus de son embouchure.

Les troupes de Sisara se déployaient de là jusqu'à Thanach [3], ville restée en partie chananéenne [4], et par conséquent très bien choisie pour servir de point d'appui à l'armée de Jabin. Dans cette position, Sisara pouvait

peuple refusait l'impôt, dit M. Maspero, les différents royaumes redevenaient indépendants, l'Égypte se trouvait en quelques jours réduite à son seul territoire. D'ordinaire une coalition se formait, et les troupes attendaient le choc sous Mageddo ou sous Kadesh. » *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 200.

1. D'après M. Conder, « le champ de bataille fut presque identique avec celui où Napoléon livra le combat qu'il appela du mont Thabor, dans lequel les Français précipitèrent aussi les Turcs dans ces fondrières perfides des sources du Cison. » *Tentwork in Palestine*, t. I, p. 132-133. Voir ibid., p. 133, la description de la bataille.

2. Jud., v, 19.

3. Jud., v, 19.

4. Jud., I, 27.

attendre à loisir le moment où les Hébreux seraient obligés de quitter la montagne et se précipiter alors sur eux pour les écraser avec ses chariots.

Les Israélites n'avaient encore jamais osé tenter le sort des armes dans cette plaine, si favorable à leurs ennemis, si désavantageuse pour eux-mêmes. Cette fois, il n'y avait point à balancer. Ils ne pouvaient secouer le joug des Chananéens qu'en les attaquant sur le terrain qu'ils s'étaient choisi. Les soldats d'élite qui étaient accourus sur le Thabor, étaient heureusement des hommes d'énergie et de foi. Ils avaient pleine confiance en Débora qui, au nom de Dieu, les avait appelés aux armes ; aussi, quand elle leur donna le signal du combat, quand elle dit à Barac : « Lève-toi, voici le jour où Jéhovah livrera Sisara entre tes mains; va, c'est Jéhovah lui-même qui conduira tes soldats, » tous s'élancèrent avec impétuosité contre les Chananéens.

Ceux-ci sont étonnés et effrayés de tant d'audace; ils s'apprêtent néanmoins à résister à l'attaque. Mais Dieu, selon la promesse de la prophétesse, Dieu prend parti pour les siens. Il peut, quand il le veut, décourager les plus braves et faire tomber les armes des bras les plus résolus. Josèphe nous dit expressément, et Débora nous indique elle-même dans son cantique [1], que le ciel combattit pour Israël, et que les astres, dans leur course, se

1. Josèphe, *Antiq.* V, v, 4; Jud., vi, 20. Cf. Procope de Gaza, *In Jud.*, Migne., *Patr. gr.*, t. LXXXVII, col. 1061. — Un caractère frappant de ce beau cantique comme, en général, de toute la poésie d'Israël, c'est la place que Dieu y occupe. Il est consacré, non pas à la glorification des vainqueurs, de Barac et de Débora, mais à la louange de Jéhovah qui a triomphé pour Israël. Chefs et soldats ne paraissent qu'à l'arrière-plan, Dieu tient le premier rang, qui lui appartient.

tournèrent contre Sisara. Un orage terrible éclata dans la plaine, battant en face les Chananéens qui avançaient. Le torrent de Cison, qui était peut-être à sec, grossit avec impétuosité. Les soldats de Sisara, voyant que les éléments eux-mêmes prenaient parti contre eux, reconnurent que le Dieu d'Israël était le plus fort; ils furent saisis d'épouvante; le plus grand désordre s'introduisit parmi leurs chariots; ils s'écrasèrent mutuellement au milieu de la confusion, et les eaux du Cison emportèrent leurs cadavres vers la mer [1]

> Les rois sont venus, ils ont livré bataille,
> Ils ont livré bataille, les rois de Chanaan,
> A Thanach, près du torrent de Mageddo.
> Mais ils n'ont point pris un seul lingot d'argent.
> Le ciel lui-même a combattu (pour nous),
> Les astres eux-mêmes ont combattu contre Sisara.
> Le torrent de Cison a roulé leurs cadavres,
> Le torrent des combats, le torrent de Cison,
> Et moi, j'ai foulé aux pieds les forts.
> Alors les chevaux se sont épuisés
> Dans la course rapide des chars.

Sisara, non moins effrayé que ses hommes, saute à bas de son chariot, pour s'enfuir à pied et échapper ainsi à la mort.

Il y avait en ce temps-là, au nord de la Palestine, une branche de la tribu des Cinéens qui, sous la conduite d'Haber, s'était séparée du reste de ses frères, entrés avec

1. Jud., v, 21-22. Le torrent de Cison s'appelle aujourd'hui Nahr-el-Mukatta, « la rivière du massacre. »—Débora, au ỷ. 23, maudit Méroz. Méroz est, selon Mgr Dalfi, *Viaggio biblico in Oriente*, Turin, 1875, t. IV p. 117, Kephr Murs ou le village de Murs.

les Hébreux dans la Terre Promise et fixés depuis lors au sud du pays, du côté d'Hébron, dans le désert de Juda[1] Les Cinéens continuaient à mener la vie nomade et ils habitaient toujours sous la tente. Haber avait planté la sienne dans les environs de Cédès de Nephthali, la patrie de Barac, du côté du lac Mérom, sous le térébinthe de Sennim (Ṣaanaïm)[2]. Les nomades choisissent de préférence le voisinage des arbres pour dresser leur tente, afin de pouvoir jouir de leur ombre et de leur fraîcheur[3]; elle est ordinairement grande, soutenue par neuf poteaux, groupés trois par trois, trois au milieu et trois à chaque extrémité, qui sont appelés par les Arabes d'aujourd'hui, *amud*, ou « colonnes. » Elle est couverte de peaux de bouc, d'une couleur noire, qu'a chantée le Cantique des cantiques[4]. Ces peaux sont cousues ensemble et disposées dans le sens de la longueur : elles sont impénétrables à la plus forte pluie. Les courroies qui fixent la tente sont attachées au sol autour de chevilles de bois qu'on enfonce en terre à l'aide d'un maillet, également en bois. Tout autour, sur les côtés et par derrière, sont des pièces d'étoffe qu'on peut tirer à volonté, comme des rideaux, afin de laisser pénétrer l'air. Elle est divisée en deux parties, séparées par un tapis attaché aux trois poteaux du milieu. L'une de ces parties, celle de gauche en entrant, est l'appartement des hommes; l'autre, à droite,

1. Jud., I, 16.

2. La Vulgate et beaucoup de versions ont traduit אלון, *Élon*, par *vallée* ou *plaine*, au lieu de traduire térébinthe. La racine צען, *ṣa'an*, d'où provient צענים, *Sa'anaïm*, Vulgate, *Sennim*, signifie *changer la tente*, proprement *charger les montures* (pour changer de campement). *Ṣa'anaïm* est donc probablement un lieu où campaient d'ordinaire les caravanes.

3. Gen., XVIII, 4, 8.

4. Cant., I, 5.

est l'appartement des femmes. Dans celui-ci sont rassemblés tous les ustensiles de cuisine, les outres, le lait, le beurre, etc. [1] Le lit, comme généralement dans tout l'Orient, se compose simplement d'une natte ou de quelques couvertures qui servent de matelas et qui sont étendues par terre ou sur un remblai de terre. La couverture n'est pas autre chose qu'un tapis ou un manteau, c'est-à-dire le vêtement que l'on porte pendant le jour [2].

Telle était la tente d'Haber le Cinéen. Il n'était pas en guerre avec Sisara. Le général vaincu, qui avait abandonné son chariot pour être moins remarqué, avait résolu d'aller se réfugier auprès de lui pour échapper aux poursuites. Les troupes s'étaient enfuies dans une direction différente du côté d'Haroseth de Goïm, sa résidence habituelle. Il avait donc tout lieu de croire qu'il serait en sûreté à Sennim.

Haber avait une femme qui s'appelait Jahel. C'est elle que rencontra le fugitif. Était-elle d'origine israélite? Nous l'ignorons. Ce qui est certain, c'est qu'elle partageait les sentiments des Hébreux par rapport à leur ennemi. Mais elle les dissimula soigneusement. Elle alla au-devant du général vaincu, l'introduisit dans sa tente [3],

1. Voir la description détaillée de la tente dans Burckhardt, *Notes on the Bedouins, the Tent ands its different parts*, t. I, p. 37-43. Sur les noms hébreux de la tente, voir Bonar, *The Desert of Sinai*, 1857, p. 399-400.

2. Les Orientaux se sont toujours servis pour dormir de leur manteau. « Ces gens-ci, écrivait du Maroc Eugène Delacroix, ne possèdent qu'une couverture dans laquelle ils marchent, ils dorment, et où ils seront un jour ensevelis. » Cité par M. le vicomte H. de Laborde; éloge d'Eug. Delacroix, *Journal officiel*, 30 octobre 1876, p. 7782.

3. La tente des femmes est sacrée en Orient. Pococke raconte que, dans son voyage à Jérusalem, son guide arabe l'avait con-

le couvrit d'une *semicah* ou manteau, et au lieu de l'eau qu'il lui demandait pour se désaltérer après sa longue course, elle lui donna du lait [1] qui contribua sans doute à l'endormir plus vite et plus profondément [2].

Tout ce récit est parfaitement conforme aux habitudes de l'Orient. « Nous arrivâmes au camp près de Schihan, raconte M. E. H. Palmer, et nous nous assîmes

duit dans sa tente et l'avait fait asseoir près du feu à côté de sa propre femme. « I was kept in the harem, dit-il, « for greater security, the wife being always with me, no stranger ever daring to come into the women's apartment, unless introduced. » *Description of the East,* t. II, p. 5.

1. On conserve le lait de chamelle dans des outres, aujourd'hui appelées *zeha.* Une petite outre, destinée à renfermer du lait pour les étrangers de passage, porte le nom de *Scheraa.* Le beurre est aussi conservé dans des outres. Burckhardt, *Notes on the Bedouins,* t. I, p. 45. — « Les Bédouins savent préparer le lait caillé d'une manière délicieuse ; cette préparation est appelée *lĕben;* on l'offre aux hôtes, mais on la considère généralement comme un mets délicat. Je sais par expérience qu'elle est très rafraîchissante pour le voyageur accablé par la fatigue et la chaleur, mais elle a aussi un effet soporifique étrange; son action fut si soudaine sur un ministre anglican qu'il crut être empoisonné. Ce ne fut pas sans doute sans connaître ses effets probables que Jahel donna à son hôte épuisé ce breuvage séducteur qui devait lui procurer un sommeil profond et de bonne durée. » Conder, *Tentwork in Palestine,* t. I, p. 134.

2. Nous lisons dans l'histoire égyptienne de Sineh : 30. « Je m'en allai d'un endroit à un autre 31. et j'arrivai à la station de Kamur (ville de la basse Égypte, dans le nome d'Héliopolis). 32. La soif me saisit dans mon voyage; 33. ma gorge était desséchée. 34. Je dis : Ceci est l'avant-goût de la mort. 35. Je fortifiai mon cœur, j'excitai mes membres, 36. j'entendis le bruit agréable des troupeaux. 37. Je vis un Sakti (un homme de l'Orient.) 38. Il me demanda où j'allais, (en me disant) : 39. Tu es Égyptien. 40. Alors il me donna de l'eau, 41. il me versa du lait à boire. 42. J'allai avec lui à son peuple » *Story of Saneha, Records of the Past,* t. VI, p. 135-136.

quelque temps dans le *schigg*, buvant du *lĕben* ou lait aigri... Les Arabes qui habitent les montagnes de Moab, quoiqu'ils cultivent le sol dans de petites proportions, sont essentiellement un peuple pastoral ; toute autre considération est donc sacrifiée à la sécurité et au bien-être de leurs troupeaux et les sites qu'ils choisissent pour leurs campements sont presque toujours les parties les plus élevées du plateau dont le voisinage leur offre les pâturages les meilleurs et les plus vastes. Ils sont toujours nécessairement éloignés des ruisseaux et des sources. La petite provision d'eau requise pour l'usage du camp est apportée par les femmes ou à dos d'âne. Le lait frais ou aigri est toujours en abondance et mis à la disposition du visiteur, mais il m'est arrivé plusieurs fois, en demandant de l'eau, d'apprendre qu'on n'en avait pas vu une seule goutte depuis plusieurs jours dans le camp. La réception de Sisara par Jael, femme d'Haber le Cinéen, telle qu'elle est racontée dans les Juges [1], peut être regardée comme la description de nos propres visites aux tentes des Arabes moabites : « Et quand il fut allé à elle » dans la tente, elle le couvrit d'un manteau. Et il lui » dit : Donne-moi, je t'en prie, un peu d'eau pour boire, » car j'ai soif. Et elle ouvrit une outre de lait, et elle lui » donna à boire, et elle le couvrit [2]. »

Quand il eut bu le *lĕben* offert par Jahel, Sisara, harassé de fatigue, se laissa aller avec confiance au sommeil, après lui avoir recommandé de dire, s'il était poursuivi, qu'elle n'avait vu personne. Jahel ne pensait à rien moins qu'à lui sauver la vie. Quand il fut profondément endormi, elle prit une des chevilles, en forme de clou,

1. Jud., IV, 18-19.
2. E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, t. II, p. 487-488.

auxquelles on attachait les courroies de la tente, et le maillet de bois avec lequel on les enfonçait en terre; ainsi armée, d'un coup terrible, elle enfonça le clou dans la tempe de l'ennemi du peuple de Dieu. Quand Barac arriva à Sennim, à la poursuite de Sisara, Jahel accourut au-devant de lui. « Viens, lui dit-elle, je te montrerai celui que tu cherches. » Il ne vit plus qu'un cadavre. C'est ainsi qu'une femme acheva l'œuvre de la délivrance, commencée par une autre femme [1]

Pendant que Débora et Jahel étaient tout à la joie de leur triomphe, d'autres femmes éprouvaient des sentiments bien différents. Débora nous les a dépeints dans son admirable cantique, et c'est dans ce tableau qui le termine que se manifeste le mieux la touche féminine :

A la fenêtre, regarde et gémit
La mère de Sisara, derrière les treillis :
« Pourquoi son char tarde-t-il à venir?
» Pourquoi sont-ils si lents, les pas de ses chariots? »
Les plus sages entre les princesses lui répondent,
Et, à son tour, elle se répète leurs paroles :
« Sans doute maintenant on ramasse, on partage le butin.
» A chaque guerrier on distribue une ou deux esclaves.

1. « Je conviens, dit Herder, que Jahel, femme de Haber, qui cloua dans sa tente le général de l'ennemi, ne mériterait pas les décorations destinées à récompenser les hauts faits militaires de notre temps; mais l'éloge national renfermé dans le chant de Débora lui appartenait de droit. Avant de vouloir appliquer aux Hébreux la morale et les lois de la guerre moderne, il faudrait transformer les hordes sauvages qu'ils avaient à combattre en troupes régulières et disciplinées; il faudrait surtout donner à cette époque reculée l'esprit et les mœurs de notre époque à nous. » *Histoire de la poésie des Hébreux,* trad. Carlowitz, p. 437. Voir aussi la justification de Jahel, dans Thomson, *The Land and the Book,* 1870, p. 438 et suiv.

» Sisara reçoit de beaux vêtements,
» Des vêtements de diverses couleurs,
» Des étoffes richement teintes, pour sa part de butin,
» Des étoffes éclatantes pour mettre sur mon cou. »

Débora ne nous décrit pas la déception et le désespoir de la mère et des femmes de Sisara. Le peintre doit les laisser deviner. Elle termine son cantique par ce vœu énergique

Ainsi périssent tous les ennemis de Jéhovah !
Mais ceux qui l'aiment, qu'ils soient forts comme le soleil levant !

Jabin, privé de son armée et de son général, ne pouvait plus résister aux Hébreux. La victoire fut complète: la puissance du roi d'Asor fut anéantie, Israël fut à jamais délivré des Chananéens : nous ne les voyons plus reparaître parmi ses ennemis [1] C'est là la meilleure mesure du succès remporté par Débora, Barac et Jahel.

La fidélité d'Israël, après un si éclatant triomphe, dura pendant quarante ans. Au bout de ce temps, il retomba dans l'idolâtrie. L'histoire de son infidélité, de ses souffrances et de sa délivrance par Gédéon, est l'une des plus détaillées que contienne le livre des Juges.

1. « Opprimebant Jabin regem Chanaan, donec *delerent* eum. » Jud., IV, 24. Le nom des Chananéens du Nord n'apparaît plus dans la Bible que comme souvenir. Quant aux Chananéens du Sud, ils ne furent jamais redoutables. Un pharaon du temps de Salomon leur enleva Gazer, I (III) Reg., IX, 16 ; comme David avait enlevé Jébus aux Jébuséens. Quelques familles chananéennes, inoffensives d'ailleurs au point de vue politique, se perpétuèrent cependant en Palestine, I Esd., IX, 1, et M. Clermont-Ganneau, *La Palestine inconnue,* croit y avoir trouvé de nos jours leurs descendants, comme nous l'avons remarqué plus haut, p. 193.

CHAPITRE VI.

GÉDÉON.

Gédéon fut le cinquième juge d'Israël et le plus grand de tous [1] Il était de la tribu de Manassé, et demeurait à Éphra, localité située à l'ouest du Jourdain, mais dont la position précise est inconnue. Il appartenait à une humble famille, celle d'Abiézer [2]. Son père s'appelait Joas et était peut-être prêtre de Baal [3].

Lorsque Gédéon fut miraculeusement appelé à sauver son peuple, il y avait sept ans que la Palestine était régulièrement ravagée par des pillards. Les Israélites étaient retombés dans l'idolâtrie; ils adoraient Baal et Aschéra [4]. Jéhovah les en punit en appelant leurs ennemis d'au delà du Jourdain. Tous les ans, les Madianites, les Amalécites et les fils de l'Orient, c'est-à-dire les Arabes nomades qui erraient dans le désert, à l'est de la Palestine, du côté du Hauran [5], faisaient des razzias sur les terres des Hébreux.

1. « Sie (die Midjanäer) zu besiegen bedurfte es damals keines geringern Helden als Gedeon's des grössten aller dieser Jahrhunderte. » Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, 3e édit., t. II, p. 473.
2. Jud., VI, 34; VIII, 2. Le texte hébreu porte aussi Abiézer, Jud., VI, 11, 24, où S. Jérôme traduit *familia Ezri*. Cf. Jos., XVII, 2.
3. Jud., VI, 27, « timens domum patris mei, » et versets 30-31.
4. Jud., VI, 25, 27 et suiv.
5. Les *Bené-Qèdem*, ou *Fils de l'Orient*, désignent toujours dans la Bible les Arabes nomades ou Bédouins qui habitent l'Arabie déserte, depuis la Pérée jusqu'à l'Euphrate. Jud., VI, 3, 33; VII, 12; Job, I, 3; I (III) Reg., V, 10; Is., XI, 14; Jer., XLIX, 28 (où *Bené-Qèdem* désigne spécialement les *Bené-Qédar* ou habitants du Hauran). Ézéch., XXV, 4, 10.

Les Madianites étaient les principaux et les plus nombreux dans ces expéditions. Quoique descendant d'Abraham par Cétura [1], ils comptaient parmi les plus irréconciliables ennemis d'Israël. Ils avaient combattu contre lui dans l'armée de Séhon, roi des Amorrhéens [2], et leurs filles, jointes à celles des Moabites, avaient fait tomber les enfants de Jacob dans l'impureté et l'idolâtrie, à Settim, en les initiant au culte de Béelphégor [3] Moïse, pour les en punir, leur avait fait une guerre sanglante [4]; mais leur humiliation et leur défaite n'avaient fait qu'accroître leur haine contre leurs vainqueurs. Établis d'abord à l'est du golfe Élanitique, ils devaient être remontés peu à peu vers le nord, pour conduire leurs nombreux troupeaux dans les vastes pâturages qui s'étendent à l'orient d'Ammon, de Moab et des tribus israélites transjordaniques [5] Environ deux cents ans s'étaient

1. Gen., xxv, 2. Ce qui est raconté, Jud., vii, 13, prouve que les Madianites parlaient encore, du temps de Gédéon, une langue semblable à celle des Hébreux.

2. Jos., xiii, 21.

3. Num., xxv, 6, 14, 15, 17.

4. Num., xxxi, 3-11. Cf. xxv, 17.

5. Dans l'Arabie, au N.-O., on voyait encore du temps d'Abulféda, près de Tebuk, les ruines d'une ville de Madian. Elle était située sur le golfe Arabique, vis-àvis de l'extrémité méridionale de la péninsule du Sinaï, à l'est. Comme les Madianites faisaient tout à la fois le commerce des caravanes et la guerre de pillards, la situation de cette ville était on ne peut mieux choisie pour leur trafic. Sur leur commerce, voir Gen., xxxvii, 28, 36. Sur les richesses qu'il leur procurait, cf. Jud., viii, 24, 26; Lindsay, *History of merchant Shipping and ancient Commerce*, 1874, t. I, p. 25 et 87. La route suivie par les caravanes est tracée sur la carte placée en tête de ce premier volume. La ville de Madian n'est clairement indiquée que I (III) Reg., xi, 18. Voir Abulféda, *Géographie*, Paris, 1840, p. 86 et suiv.; Edrisi, *Géographie*, trad. Jaubert, t. I, p. 328-330, 333; les *Cavernes* de

écoulés depuis l'échec que leur avait infligé Moïse; ils avaient eu le temps de réparer leurs forces. Excités maintenant par leur haine héréditaire et unis, par amour du pillage, aux Amalécites qui habitaient près d'eux, au nord de la péninsule arabique, ainsi qu'aux Bédouins du désert, chaque année, ils partaient avant la récolte, sous la conduite de leurs émirs, Zébée et Salmana, et de leurs deux principaux capitaines, Oreb et Zeb, « le corbeau et le loup, » deux noms de sinistre augure, ou bien deux surnoms indices de leur rapacité et de leur férocité [1]; ils poussaient devant eux leurs troupeaux et leurs chameaux, et, dressant au milieu des champs d'Israël leurs noires tentes de peau de bouc, ils couvraient la terre comme d'innombrables nuées de sauterelles, ravageant tout devant eux, détruisant les récoltes et enlevant les bestiaux.

Ces razzias sont communes en Orient. Le vol et le pillage sont une véritable profession pour certaines tribus arabes. M. J. L. Porter rapporte la conversation suivante qu'il eut avec un Arabe des montagnes du Hauran : « Pourquoi étiez-vous venu à Deir, quand je vous y ai vu ? lui demandai-je. — Pour vous piller, me répondit-il froidement. — Et pourquoi ne nous avez-vous pas pillés? —Parce que Mahmoud était avec vous.—Et pourquoi nous auriez-vous traités ainsi ? Nous sommes étrangers ; nous ne

Schnaib, d'al Biruni, dans les *Mémoires de l'Institut*, 1851, p. 488; Seetzen, *Reisen*, t. II, p. 340; Rüppel's *Nubien*, p. 221 ; *Abyssinien*, t. I, p. 149. Cf. Ptolémée, *Geogr. Arab. Petr.*, Μαδιανή; Eusèbe, *Onomast.*, Μαδιαμ; Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, 3e édit., t. II, p. 473-474.

1. Ces dernières années, Abd-el-Aziz, le chef des Bédouins d'au delà du Jourdain, était nommé « le Léopard. » Stanley, *Sinai and Palestine*, édit. 1868, p. 341.

sommes pas vos ennemis. — C'est notre usage. — Et vous dépouillez tous les étrangers ? — Oui, nous prenons tout ce que nous pouvons. — Et s'ils résistent ou sont plus forts que vous ? — Dans le premier cas, nous tirons sur eux de derrière les arbres ; dans le second, nous nous sauvons en courant. — Comment vivent ceux de votre tribu ? Ensemencent-ils les champs ou élèvent-ils des troupeaux ? — Nous ne sommes pas *fellahîn*. Nous avons des chèvres et des brebis, nous chassons la perdrix et la gazelle, et nous volons ! — Êtes-vous tous voleurs ? — Oui, tous. — Toutes ces réponses furent faites avec le plus grand sang-froid et comme la chose du monde la plus naturelle [1] »

On pillait en Palestine dès avant le temps d'Abraham. Sineh, un émigré d'Égypte, réfugié auprès d'un roi de la Palestine méridionale, dit en parlant d'un chef voisin, dans le récit de sa vie qui nous a été conservé par un papyrus :

175. Il voulait m'enlever chats, chiens, vaches,
176. Me prendre bœufs, boucs, taureaux, s'en emparer à son profit...

Sineh terrasse son ennemi, il le fait prisonnier et le traite comme celui-ci voulait le traiter lui-même :

205. Je consacrai ses femmes à Mentu (le dieu égyptien de la guerre)...,
208. je lui pris ses biens, je divisai en plusieurs parts ses troupeaux ;
209. ce qu'il avait l'intention de me faire, je le lui fis.
210. Je m'emparai des choses
211. qui étaient dans sa maison; je dépouillai sa demeure,

1. J. L. Porter, *Five years in Damascus*, 1855, t. II, p. 96.

212. je gagnai des trésors et des richesses, j'acquis beaucoup de bétail [1]. »

De même qu'au temps de Sineh, ainsi au temps des Juges, ainsi au temps de David, ainsi encore aujourd'hui. David pillait les Amalécites et les Amalécites le pillaient [2]. Les descendants de ces derniers et ceux des Bédouins ravagent encore périodiquement la plaine de Jezraël. « Au printemps de 1857, en ce même lieu, dit M. Leslie Porter, j'ai eu l'occasion de voir quelque chose de semblable (à l'invasion des Madianites), quand le chef bédouin, Akeil Agha, rassembla ses hommes et ses alliés, après le massacre des Kurdes à Hattin, pour partager le butin. Ils étaient là dans la plaine, aussi nombreux que des sauterelles, et leurs chameaux étaient sans nombre, comme le sable sur le bord de la mer. Quand je fixais mes yeux sur ces figures farouches, sur cette armée tumultueuse, sur ces dépouilles et ce butin, il me semblait que j'avais devant moi la réalité de la scène de l'histoire sainte [3] » « Personne, dit aussi M. Stanley, n'a passé, à notre époque, dans cette plaine (d'Esdrelon) sans voir ou au moins sans entendre parler des attaques des Bédouins, quand ils y affluent, venant du désert voisin. Çà et là, sur les bords des fontaines, ou au milieu des touffes d'arbres sur les montagnes, on peut toujours distinguer leurs tentes ou leurs figures sauvages, terreur tout à la fois du villageois paisible et du voyageur inoffensif. Ce que nous voyons maintenant sur

1. *Records of the past,* Goodwin, *Story of Saneha,* t. VI (1876), p. 140-141, lignes 175-176; 208-212.
2. I Sam. (I Reg.), XXVII, 1 et suiv.
3. L. Porter, *Handbook for Palestine,* 1875, p. 346.

une petite échelle n'est qu'une représentation en miniature de la grande invasion d'alors [1] »

Les Bédouins d'aujourd'hui ressemblent, à s'y méprendre, aux Madianites d'autrefois. Tout, jusqu'à leurs vêtements, rappelle ces derniers : leur costume est le même qu'il y a trois mille ans. Les chefs sont couverts de robes de pourpre ; leurs chevaux et leurs chameaux portent au cou des chaînes d'or et d'argent, avec des ornements en forme de croissants [2] ; leurs

1. Stanley, *Sinai and Palestine,* 1868, p. 340. — « Les victimes héréditaires des Teyabeh, [tribu du Sinaï,] raconte M. E. H. Palmer, sont les Anazeh, l'une des tribus bédouines les plus considérables et les plus influentes, qui occupent le district autour de Palmyre et à l'est du Hauran. Une fois au moins tous les ans, les Teyabeh réunissent leurs forces, qui s'élèvent souvent à mille fusils et, montés sur leurs chameaux, ils partent pour le pays des Anazeh, qui est à plus de vingt journées de distance. Ils choisissent pour leur expédition la saison de l'année où les chameaux sont dans la campagne pour paître ; il est rare qu'ils n'en rencontrent point, loin du camp, quelque grand troupeau, gardé seulement par quelques pasteurs ; ils s'en emparent et les emmènent : les Bawarideh, c'est-à-dire les hommes qui possèdent des fusils, forment la garde tout autour et en arrière ; les autres conduisent les bêtes. Quelquefois, rarement pourtant, il arrive qu'ils ont mis leur butin hors d'atteinte, avant que les propriétaires aient été prévenus de l'invasion ; souvent, ils sont vivement poursuivis, forcés d'abandonner leur proie et de se sauver au plus vite. Dans leur dernière excursion, les Teyabeh avaient enlevé plus de six cents bêtes. » E. H. Palmer, *The desert of the Exodus,* 1871, t. II, p. 295 ; cf. p. 339.

2. שהרנים, *Śaharonim,* dit le texte, Jud., VIII, 21, 26, « des croissants. » Cf. Is., III, 18. La Vulgate a traduit *ornamenta ac bullas.* Cf. aussi Stace, *Thébaïde,* IX, 687. — « L'usage d'orner le cou des chameaux n'est pas perdu, dit M. de Saulcy, et dans la Syrie, quand on rencontre de ces animaux harnachés, on est à peu près assuré d'avance qu'on leur verra un collier. Celui-ci est fréquemment formé de fils d'une petite coquille blanche du

femmes sont parées de colliers, de pendants d'oreilles et de *nèzem* ou anneaux suspendus au nez [1]

La plaine de Jezraël a toujours exercé sur les enfants du désert une fascination irrésistible. De temps immémorial, au commencement du printemps, ils traversent le Jourdain et se dirigent vers Bethsan, qui, pour eux, est comme la porte du ciel [2]. La plaine de Jezraël est bien en effet un petit paradis et digne de son nom de « semence de Dieu. » Elle charme tous les voyageurs par la richesse de son sol et l'exubérance de sa végétation. Cette exubérance est telle, qu'un homme à cheval y disparaît presque au milieu des hautes herbes. En avril, le blé ondule dans la vaste campagne, parsemée d'oliviers ; en tout temps, le palmier s'étend comme un parasol autour des villages et des bourgs qu'il enclôt.

A l'époque de Gédéon, les Madianites enhardis par leurs succès et profitant de l'abattement des Israélites, qui, affolés de terreur, ne songeaient même pas à résister, mais se réfugiaient sur les montagnes ou se cachaient dans les cavernes, les Madianites, non con-

genre des porcelaines, et qui sert de monnaie sous le nom de *coucri,* sur toute la côte occidentale d'Afrique. Je ne puis affirmer positivement que j'aie rencontré des chameaux portant suspendu à leur collier un croissant de cuivre, je crois cependant bien me le rappeler. Ce que tout le monde sait aussi bien que moi, c'est que l'usage de ces croissants de cuivre s'est conservé dans le harnachement militaire de la cavalerie moderne. » *Dictionnaire des antiquités bibliques,* p. 441.

1. Jud., VIII, 24-26. « The Beni-Sakk'r, dit M. Tristram, are true Midianites in all their habits. » *The land of Moab,* 1873, Pref., p. IV.

2. Rabbi Simon ben Lakisch disait : Si le paradis doit se trouver en Palestine, la porte en est à Bethsan. Neubauer, *Géographie du Talmud,* p. 175 ; Guérin, *Description de la Palestine, Samarie,* t. I, p. 298.

tents de dévaster la plaine de Jezraël, poursuivaient leurs incursions jusqu'à l'extrémité sud-ouest du pays, à Gaza, pillant tout sur la route qui traverse la Palestine en diagonale, de Bethsan jusqu'aux bords de la Méditerranée.

Leurs déprédations devinrent enfin tellement intolérables, que les Hébreux sentirent le besoin de se convertir Ils implorèrent le secours de Jéhovah ; dans sa miséricorde, il ne tarda pas à les exaucer et suscita Gédéon pour les délivrer de leurs ennemis.

C'était vers la fin d'avril ou aux premiers jours de mai. On signalait déjà sans doute l'approche des ennemis et Gédéon était occupé, à Éphra, à battre dans le pressoir le blé, à peine demi mûr, pour le soustraire aux hordes des Bédouins. Les pressoirs, en Palestine, se composaient de deux espèces de cuves, de niveau différent, comme on peut le voir encore aujourd'hui par ceux qui, ayant été taillés dans le roc, subsistent jusqu'à présent [1] On foulait les raisins dans la cuve supérieure, et le jus coulait, par une rigole creusée dans la pierre, dans la cuve inférieure, généralement plus grande, et où l'on pouvait cacher hommes et provisions [2]. Afin de n'être pas remarqué par les Madianites, qui rôdaient déjà peut-être aux alentours, Gédéon dépiquait les épis, non dans l'aire, mais dans le pres-

1. Robinson en décrit deux encore subsistants, l'un à Hableh, dans la Palestine centrale, et l'autre dans le Liban, *Biblical Researches*, t. III, p. 137 et 603.

2. La cuve supérieure s'appelait proprement גת, *gaṭ*, ληνός, Apoc., XIV, 20, et l'inférieure, יקב, *yĕqeb*, ὑπολήνιον, Marc, XII, 1. Voir Joël, III, 13, etc. Gédéon battait le blé dans le *gaṭ* ou cuve supérieure, Jud., VI, 11. Zeb tué dans un pressoir, comme nous le verrons plus loin, s'était caché dans la cuve inférieure, *yĕqeb*. Jud., VII, 25.

soir, et renfermait probablement ensuite le grain dans la cuve destinée à recevoir le vin.

Près du rocher [1] où avait été creusé le pressoir, s'élevait un grand térébinthe qui appartenait aussi à la famille de Gédéon. Pendant que celui-ci se livrait à l'opération dont nous venons de parler, un envoyé de Dieu lui apparut sous le térébinthe et lui annonça qu'il était choisi pour délivrer Israël. Barac avait été appelé à sa mission par une prophétesse ; cette fois, c'est Dieu qui intervient en quelque sorte directement en la personne d'un de ses anges. Cet ange donna au futur libérateur du peuple une marque de sa puissance, en faisant consumer par un feu miraculeux, le pain et le chevreau que Gédéon lui avait apportés [2]. La nuit suivante, Dieu commanda à ce dernier, afin que son peuple devînt digne de sa protection, de renverser l'autel de Baal et de couper l'aschéra, c'est-à-dire le tronc d'arbre qui était le symbole de la déesse, ou bien les arbres mêmes qui lui étaient consacrés. Il lui commanda aussi de se servir du bois coupé pour offrir en holocauste un taureau qu'il lui désigna [3].

1. Jud., VI, 20.

2. Pour lui offrir à manger, parce qu'il ne savait pas que c'était un ange, disent les uns (voir Calmet, *hoc loco*) ; pour offrir un sacrifice à Dieu, disent les autres, en plus grand nombre. Si l'on accepte ce dernier sens, voir la réponse aux objections qu'il soulève, dans S. Augustin, *Quæst. in Jud.* 35 et 36, édit. Gaume, t. III, col. 935-936. Mais observons que les détails donnés Jud., VI, 19, indiquent un repas, non un sacrifice, car dans le sacrifice on n'apportait pas la victime cuite. Le mot מנחה, *minha,* de l'original, traduit par la Vulgate *sacrificium,* Jud., VI, 18, 15, 26, outre le sens de « sacrifice non sanglant, » a le sens général de « don, offrande, » dans un grand nombre de passages : Gen., XXXII, 14, 19, 21 (Vulg., ℣. 13, 18), etc.

3. Il est probable, d'après le verset 26 du chapitre VI, qu'il ne

Gédéon exécuta cet ordre. Le peuple, irrité de sa conduite, voulut le lapider; mais son père, converti sans doute par l'apparition céleste que son fils lui avait racontée, apaisa la fureur populaire en disant que si Baal avait été offensé, c'était à Baal à se venger lui-même, ce qui fit donner à Gédéon le nom de Jérobaal, dont la signification est « que Baal se venge [1] »

Pendant que ces événements s'accomplissaient à Éphra, les Madianites avaient recommencé leurs incursions et étaient allés camper au centre même de la riche plaine de Jezraël, non loin des lieux où avait été battu Sisara. Le nouveau juge d'Israël, revêtu de l'esprit de

s'agit que d'un taureau et non de deux, dans le verset 25. Les mots « le second (Vulgate : autre) taureau de sept ans » n'ont pour objet que de déterminer exactement le taureau qu'il demande. Cette indication minutieuse est bien une preuve de la véracité du récit. Plusieurs commentateurs ont cru, mais sans preuve positive, que ce second taureau était destiné par Joas à être offert en sacrifice à Baal.

1. Littéralement « que Baal plaide. » Le mot de Joas était d'autant plus sanglant et le surnom donné à Gédéon d'autant plus injurieux pour Baal, que Jérobaal était un des noms de l'Hercule phénicien (Movers, *Die Phönizier,* t. I, p. 434. Cf. aussi le passage de Philon de Byblos, dans Eusèbe, *Præparat. Evangel.* I, 9), mais l'application est douteuse. Nous trouvons le nom de Jérobaal sous la forme de *Yerubešet* (dans l'hébreu II Sam. XI, 21), laquelle semble encore plus méprisante, בשת, *bošet*, signifiant « ignominie » et « idole. » Isboseth et Méphiboseth sont ainsi nommés par un changement analogue, car ils sont appelés I Par., VIII, 33, 34; IX, 39, 40, Esbaal et Meribaal. *Gédéon* signifie *concisor,* c'est-à-dire « brave guerrier. » Cf. Isaïe (texte hébreu), X, 33. On lit dans Eusèbe, *Præp. Ev.*, I, 9, que Sanchoniaton parle d'un « Hiérombal, prêtre du Dieu Jevô. » Plusieurs y ont vu le nom de Jérobaal, mais l'histoire des deux personnages n'est pas la même. Ewald, *Geschichte des Volkes Israels,* 3e édit., t. II, p. 536.

Dieu fut alors derechef encouragé à prendre la défense de son peuple par le double miracle de la toison, inondée d'abord de rosée sur la terre sèche et ensuite sèche sur la terre humide. Il réunit donc à la hâte les hommes des tribus voisines, en premier lieu ceux de Manassé, puis ceux de Zabulon, de Nephtali et d'Aser, accourus de l'autre extrémité de la plaine [1], et partant du sud, il alla camper de nuit [2], avec ses troupes, sur le versant septentrional du mont Gelboé, où devait plus tard périr Saül. Il voyait de là les tentes des ennemis, dressées dans la plaine qui s'étendait à ses pieds. Les soldats de bonne volonté qui s'étaient joints à lui étaient au nombre de trente-deux mille. Tout le monde sait comment Dieu les fit réduire à trois cents.

Gédéon, conformément à la loi du Deutéronome [3], engagea d'abord les timides à se retirer : les Israélites avaient en ce moment sous les yeux l'innombrable multitude des ennemis ; le cœur faillit à la plupart : vingt-deux mille se retirèrent. Il en restait encore dix mille, autant que Barac en avait eu sous ses ordres pour vaincre Sisara. C'était trop encore. Jéhovah voulait manifester sa protection et sa puissance d'une manière éclatante, en remportant la victoire, pour ainsi dire sans armée.

Au pied du mont Gelboé, au nord-ouest, coule une source très abondante, appelée aujourd'hui Ain-Djaloud, et autrefois Ain-Harod [4] ou « source de la terreur, » à cause sans doute de l'événement qui s'y accomplit du

1. La tribu d'Issachar, au milieu de laquelle campait l'ennemi, n'est pas nommée.

2. Jud., VII, 1.

3. Deut., XX, 8.

4. La Vulgate l'appelle *Harad,* le texte hébreu *Harod,* Jud., VII, 1. Cette fontaine n'est mentionnée nulle autre part, dans la Bible, sous le même nom. Une localité, appelée Harod, est

temps de Gédéon. Elle sort de dessous un gros rocher, creusé intérieurement comme une caverne, et surplombant au-dessus du grand bassin, de forme demi-circulaire, où l'eau se répand en nappe, et où se jouent de nombreux poissons. Elle se divise ensuite en deux canaux [1].

Dieu commanda à Gédéon de conduire ses soldats à cette fontaine, et de renvoyer chez eux tous ceux qui ne se contenteraient pas de boire dans le creux de la main. Quand il eut exécuté les ordres de Dieu, il ne lui resta plus que trois cents hommes.

Il fallait un grand courage et une foi plus grande encore pour oser attaquer avec une troupe si insignifiante une innombrable multitude. Les cent trente-cinq mille ennemis remplissaient toute la plaine. Leur camp s'étendait au nord [2] du Gelboé [3], jusqu'au mont Moreh

seulement indiquée, II Sam. (II Reg.), XXIII, 25, comme la patrie de deux héros du temps de David. La localité devait tirer son nom de la source mentionnée par les Juges ou *vice versâ*. Cette source porte un autre nom, celui de « fontaine qui est à Jezraël, » I Sam. (I Reg.), XXIX, 1 ; du moins cette identification est-elle très probable.

1. « L'Ain-Djaloud, source très abondante, dit M. Guérin, *Description de la Palestine, Samarie*, t. I, p. 308. Elle sort de dessous un gros rocher, creusé intérieurement en forme de petite caverne, et qui surplombe le grand bassin où elle se répand. Ce réservoir demi-circulaire où se jouent de nombreux petits poissons, a été pavé autrefois ; les pierres qui en revêtent le fond sont déplacées actuellement. Au sortir de là, l'eau se partage en deux canaux, en partie maçonnés, qui font presque immédiatement tourner deux moulins et se dirigent vers l'est. »

2. Au nord, par rapport à Gédéon, comme le porte expressément l'hébreu, Jud., VII, 1, et comme l'exige la géographie, non au nord de la colline de Moreh.

3. Il n'est pas douteux que Gédéon ne campât sur le mont Gelboé, sur le versant septentrional, à l'extrémité occidentale.

ou petit Hermon [1] Le petit Hermon se rapproche de fort près du Gelboé. Les Madianites gardaient là l'entrée de la vallée qui conduisait au Jourdain et dans leur pays, et leurs campements, à partir de cet endroit, s'étendaient indéfiniment dans la direction de l'ouest [2].

Le texte porte à la vérité, VII, 3, le mont Galaad, mais il ne peut être question des montagnes de Galaad, situées à l'est du Jourdain, puisque nous verrons tout à l'heure les Madianites obligés de traverser le Jourdain pour passer à l'est. Il faut donc ou que Galaad fût un des noms du mont Gelboé, ou que Galaad soit écrit ici pour Gelboé.

1. Le nom du mont Moreh a été traduit dans la Vulgate par *collis excelsi,* VII, 1. Le Moreh n'est mentionné nulle autre part sous ce nom dans la Bible, car il est clair qu'il ne s'agit pas ici du Moré de Gen., XII, 6; Deut., XI, 30 ; Vulgate : *convallis illustris,* Gen., XII, 6, dans le sud de la Palestine. Le D[r] Bertheau a conjecturé avec raison que c'est le petit Hermon, au nord du mont Gelboé, *Richter,* p. 119. Le D[r] Riess, *Biblische Geographie,* p. 65, admet cette identification, ainsi que la plupart des commentateurs et voyageurs contemporains. Voir Porter, *Handbook for Palestine,* p. 346. Le nom de petit Hermon n'est pas biblique. Il a été tiré des Ps. XLI, 7 (Hebr., XLII, 6) et LXVIII, 13 (Heb., LXXXIX, 12) mal compris. Les habitants l'appellent Duhy. Voir Stanley, *Sinai and Palestine,* 1868, p. 336.

2. Dans le combat où périrent plus tard Saül et Jonathas, les deux armées belligérantes des Philistins et des Israélites occupaient à peu près les mêmes positions que dans le cas présent. Les Hébreux étaient campés au pied du mont Gelboé, I Sam. (I Reg.), XXVIII, 4 ; XXXI, 1, près de la fontaine de Jezraël ou de Harod, I Sam. (I Reg.), XXIX, 1, et les Philistins se trouvaient d'abord à Sunam, I Sam. (I Reg.), XXVIII, 4, au pied sud-ouest du petit Hermon. De Sunam, les Philistins durent aller à Aphec d'Issachar, I Sam. (I Reg.), XXIX, 1, à l'ouest, et puis s'avancer de là vers la ville de Jezraël, I Sam. (I Reg.), XXIX, 11, au sud-est d'Aphec et au sud de Sunam, pour attaquer Saül qui était devant eux, à l'extrémité occidentale du mont Gelboé. Le souvenir de la victoire de Gédéon avait sans doute poussé Saül à choisir ce champ de bataille.

Gédéon, au pied du Gelboé, était tout près des hordes des Bédouins. Pour augmenter sa confiance, Dieu lui ordonna de pénétrer pendant la nuit dans le camp des ennemis. Le héros d'Israël y entendit un Madianite raconter à un de ses compagnons le songe suivant : un pain d'orge, cuit sous la cendre, avait roulé dans leur camp, et quand il avait touché une tente, cette tente s'était abattue. Ce pain d'orge, le moins estimé de tous les pains, remarque Josèphe [1], c'est Gédéon, le dernier dans la maison de son père, mais bientôt le plus grand de tout Israël, parce qu'il va terrasser tous ses ennemis.

Après avoir entendu ce songe, Gédéon ne doute plus de la protection divine et de la victoire : il partage aussitôt ses hommes en trois troupes, qui prennent trois directions différentes. Chaque combattant a pour armes une trompette et un vase qui cache un flambeau. Au signal donné par leur chef, ils brisent les vases et font briller les flambeaux, ils sonnent de la trompette et ils crient de toutes leurs forces : « A Jéhovah et à Gédéon [2] ! » A ce bruit, à ces cris, à la vue de ces flambeaux, les Bédouins, éveillés en sursaut, s'entre-tuent et s'égorgent mutuellement, et les Israélites sont vainqueurs sans combat.

Ceux qui ont visité le Caire, il y a quelques années, ont pu voir dans cette ville des flambeaux qui rappellent ceux dont se servirent les trois cents Israélites. Le *zabit* ou *agha* de la police, en faisant ses rondes nocturnes, porte avec lui, dit M. Lane, « une torche qui, dès qu'elle est allumée, brûle sans flamme, excepté lorsqu'on

1. Josèphe, *Antiq. Jud.*, V. vi, 4. Peut-être y a-t-il un jeu de mots dans le mot pain, לחם, *lĕḥem*, dont la racine signifie « combattre. »

2. Jud., vii, 18, 20. Cf. vii, 14.

l'agite dans l'air; alors elle éclaire subitement et joue ainsi le même rôle que notre lanterne sourde. L'extrémité est quelquefois cachée dans un petit vase de terre, ou couverte de quelque autre objet, quand on ne veut point qu'elle éclaire [1]. » On peut supposer avec vraisemblance que les soldats de Gédéon avaient des torches semblables.

Les armées des nomades orientaux sont plutôt une masse confuse qu'une armée véritable; c'est une multitude hétérogène, sans cohésion, sans discipline et sujette par là même, au dire des historiens, à des accès de terreur panique, dont il est impossible aux chefs d'empêcher les funestes résultats. Nous ne le nions pas, mais quelle que puisse être l'impressionnabilité des tribus bédouines, trois cents hommes [2] n'ont pu défaire, sans une interven-

1. Lane, *Modern Egyptians,* t. I, ch. IV, 5e édit., p. 120. L'histoire raconte plusieurs stratagèmes qui ont quelque ressemblance avec celui de Gédéon. Les Falisques jetèrent l'épouvante dans l'armée romaine au moyen d'hommes qui avaient pour armes des flambeaux et des serpents. Ceux de Véies et de Fidènes firent la même chose. Les Dicètes effrayèrent les Héréens au moyen de trompettes, Tit. Liv., XXII, 16; Polyæn., *Stratag.* 2, 37 ; Frontin, *Stratagematicon,* 2, 4, Salluste, *Jugurtha,* 99; Plutarque, *Fabius Maximus,* c, 6; Grotius, in *hunc loc.* — Niebuhr, *Description de l'Arabie,* et Keil, *Richter,* p. 263, note, racontent comment un chef arabe, Ahmed-ben-Saad, battit quatre à cinq mille hommes d'une autre tribu, conduits par Bel-Arab, en usant du même stratagème que Gédéon. Voir aussi *Journal asiatique,* année 1841, t. II, p. 516. Mais, dans aucun de ces cas, ceux qui ont employé le stratagème n'ont renvoyé la presque totalité de leurs forces, ils n'avaient pas affaire à des ennemis aussi nombreux et leur victoire n'a pas été aussi complète.

2. Josèphe, voulant rehausser outre mesure le caractère miraculeux de la victoire de Gédéon, a prétendu que ces trois cents hommes étaient les plus lâches d'Israël (*Antiq. Jud.,* V, VI, 4), et qu'ils n'avaient bu dans le creux de la main que par la peur

tion extraordinaire de Dieu, cent trente-cinq mille ennemis. Leur défaite doit d'autant plus nous étonner qu'ils n'ont pu être surpris qu'à demi par Gédéon, puisqu'ils savaient que sa troupe était dans le voisinage [1].

La première pensée des Madianites, saisis d'effroi, fut de s'enfuir précipitamment. Ceux qui ne furent pas victimes du premier carnage, au milieu du camp, se sauvèrent en toute hâte, en poussant les cris perçants qui leur sont particuliers [2] et qui ont été signalés par tous les voyageurs; ils se dirigèrent en désordre vers la ville de Bethsan, par la vallée du Nahr-Djaloud actuel, qui conduit de la plaine de Jezraël dans cette ville, à Bethsetta, la Chouttah actuelle [3], et à Abelmehula, « le pré de la

d'être surpris par les ennemis. Théodoret croit aussi qu'ils étaient lâches, et que c'est pour ne pas prendre la peine de se baisser qu'ils n'ont bu que comme les chiens d'Égypte, lesquels ne boivent qu'en courant, par crainte des crocodiles. (Macrobe, *Saturn.*, II, 2. Élien, *Var. Hist.*, I, 4; *Hist. anim.*, 6, 53; Théodoret, *Quæst. in Jud.*; Interrog. XVI, Migne, *Patr. gr.*, t. LXXX, col. 504.) Mais le texte sacré est loin de les représenter comme lâches. Il dit au contraire, VII, 3, que tous les lâches s'étaient retirés. La manière dont les trois cents poursuivent les Madianites au delà du Jourdain est une preuve frappante de leur courage. S'ils ont peu bu, c'est parce qu'étant les plus robustes et les plus énergiques, ils étaient les moins altérés.

1. Jud., VII, 14.

2. *Vociferantes ululantesque,* Jud., VII, 21.

3. « Dans leur fuite, dit M. Guérin, les Madianites rencontrèrent nécessairement la localité appelée aujourd'hui Chouttah; il est donc permis de supposer qu'elle a remplacé l'ancienne Beth-ha-Chittah, dont elle reproduit fidèlement le nom; les mots *beth* et *ha* ne faisaient pas partie du nom proprement dit. » *Description de la Palestine, Samarie,* t. I, p. 302-303. M. Stanley place cependant *Bethsetta* plus à l'est; Beth-Schittah, « la maison de l'acacia, » dit-il, « était certainement dans la vallée du Jourdain, parce que l'acacia ne se trouve jamais sur les montagnes de Palestine. » *Sinai and Palestine,* 1868, p. 343.

danse, » localité dont il est impossible aujourd'hui de déterminer la position exacte [1]. Ils voulaient atteindre ainsi les gués du Jourdain et se mettre en sûreté de l'autre côté du fleuve [2]. Mais il est facile d'imaginer la confusion qui devait régner dans cette multitude en déroute, affolée par la peur, encombrée de bestiaux et de chameaux à la marche lente. Les trois cents hommes de Gédéon, renforcés par les tribus de Nephthali, d'Aser et de Manassé, poursuivirent les ennemis avec vigueur et en firent un grand massacre.

Pendant cette poursuite, Gédéon envoya des messagers prévenir les Éphraïmites d'occuper tous les gués du Jourdain à partir de son embouchure, dans la mer Morte au sud, et en remontant son cours; mais avant qu'ils eussent eu le temps d'exécuter ses ordres, une partie des Madianites, avec ses deux principaux chefs, Zébée et Salmana, avait franchi le fleuve, vraisemblablement vers l'endroit où le Jabok se jette dans le Jourdain, vis-à-vis de Soccoth [3].

Le gué étant encombré en ce lieu-là, le reste des fuyards continua à descendre le long du fleuve jusqu'au gué de Bethbera, peut-être le même que celui de Bethabara, « la maison du passage [4]. » Ils le trouvèrent fortement occupé par les Éphraïmites, et il se livra là sans

1. Abelmehula, la patrie d'Élisée, I (III) Reg., XIX, 6, était dans la tribu d'Issachar, au sud de Bethsan, sur la route qui conduit de l'extrémité occidentale du lac de Génésareth à Sichem. — Tsérérat, mentionné par le texte hébreu, et Tebbath, sont des localités inconnues.

2. Il n'y avait sur le Jourdain ni ponts ni barques. Il fallait donc chercher nécessairement, pour le passer, les endroits où l'eau était peu profonde.

3. D'après Jud., VIII, 4 et suiv.

4. Joa., I, 18.

doute un combat entre les Israélites et leurs ennemis. Oreb et Zeb furent pris dans la mêlée, ou bien dans le creux du rocher et dans le pressoir où ils étaient probablement allés se cacher, et ces deux scheiks, qui avaient été si longtemps la terreur des Hébreux, furent égorgés aux deux endroits qui portèrent depuis leur nom : le rocher d'Oreb et le pressoir de Zeb [1]

Cependant les deux principaux émirs, Zébée et Salmana, avaient réussi à s'échapper, comme nous l'avons remarqué. L'infatigable Gédéon n'hésita pas à les suivre, de l'autre côté du Jourdain, avec ses trois cents braves, quoiqu'ils fussent exténués de fatigue et de faim. Il dut passer le fleuve peu après les Bédouins, au même endroit, et suivre la route par laquelle ils s'étaient sauvés, c'est-à-dire la vallée du Jabok. Les habitants de Soccoth [2] et de Phanuel, dans la tribu de Gad, au delà du fleuve, manquant tout à la fois d'humanité et de patriotisme, refusèrent insolemment des vivres à Gédéon et à ses compagnons [3] Il n'en continua pas moins à poursuivre les fuyards et il les atteignit à Karkor, localité située dans le désert [4] Les vaincus étaient loin de s'attendre à être

1. Jud., VII, 25. Cf. Is., X, 26.

2. Sur Soccoth, voir *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft,* 1853, p. 59.

3. Jud., VIII, 6.

4. Notre Vulgate, au lieu de Karkor, a *requiescebant;* les Septante ont Καρκάρ, Jud., VII, 10. Eusèbe et S. Jérôme placent Karkor à une journée au nord de Pétra, *Onomasticon,* voc. Καρκάρ et *Carcar.* Aujourd'hui Kerek-el-Sobak. C'est le mettre trop au sud. On ne peut d'ailleurs faire que des conjectures douteuses sur la position de Karkor. D'après Knobel, *Das Buch Numeri,* in XXXII, 42, p. 184, suivi par Keil, *Richter,* p. 267-268, Nobé et Jegbaa (Nobaḥ et Jogbeha), à l'est desquelles était la route suivie par Gédéon, Jud., VIII, 11, seraient les ruines actuelles de *Nowakis*

suivis à cette distance, au sein même de leurs déserts. Ils étaient encore quinze mille; mais ils ne pensèrent pas même à se défendre, ils ne songèrent qu'à fuir devant cette poignée d'hommes intrépides qui ne leur laissaient ni trêve ni repos. Zébée et Salmana ne purent échapper : ils furent faits prisonniers et ensuite mis à mort [1] Ainsi

et de *Djebeiha,* au nord-ouest d'Ammân, l'ancienne Rabbath-Ammon. Karkor serait Karkagheisch, dont les ruines mentionnées par Burckardt, *Syrie,* p. 612, sont situées dans le voisinage, à gauche, sur la route de Szalt à Ammân, tout au plus une heure et demie au nord-ouest d'Ammân. Il y a cependant des difficultés à cette identification. Nobé, auparavant Chanath, était dans la demi-tribu de Manassé oriental, Num., XXXI, 42, ce qui est bien un obstacle à son identification avec Nowahis. Aussi M. Grätz et beaucoup d'autres voient-ils dans Nobah (Nobé), la Qanat de Num., XXXIII, 42, la Kannath ou Kanawa actuelle, dans le Hauran méridional, à quelques heures au nord du mont el-Klub, qui a une hauteur de 6,000 pieds. Cette opinion est fondée sur Josèphe, les médailles, etc. Voir Grätz, *Geschichte der Juden,* t. I, p. 123; Ritter, *Erdkunde, Palästina,* t. II, p. 937 et suiv.

1. Gédéon, dit la Vulgate, VIII, 13, retourna du combat avant le lever du soleil, ce qui indiquerait qu'il avait taillé en pièces l'armée madianite en deux nuits et un jour. Mais les Septante et la version syriaque prennent pour un nom propre le mot החרס, *heḥëres,* que la Vulgate a traduit par « soleil. » Le mot « montée, » מעלה, *ma'haléh,* qui précède et qui ne peut s'entendre du *lever* du soleil, est une raison de considérer *heḥëres* comme un nom propre, mais il est impossible de dire quel lieu il désigne. Bertheau, *Richter,* p. 130, accepte la leçon הרים, *harim,* « montagnes, » lue par le traducteur grec Symmaque, au lieu de *ḥëres,* et traduit « la montée des montagnes. » — Gédéon avait à venger sur les chefs des Madianites la mort de ses frères, Jud., VIII, 18-19, c'est un devoir si strict et si fidèlement rempli qu'encore aujourd'hui, les Bédouins, pour ne pas s'exposer à la vendetta, dans leurs excursions et leurs razzias évitent de tuer personne, autant que possible. E. H. Palmer, *The desert of the Exodus,* passim.

fut défaite et anéantie, en trois rencontres successives, dans la plaine de Jezraël, à Beth-bera et à Karkor, cette armée innombrable.

La victoire de Gédéon est une des plus mémorables que rapportent nos Saints Livres, non seulement à cause de la manière merveilleuse dont elle fut gagnée, mais aussi à cause de ses résultats. Elle fut décisive. A partir de ce jour, Madian, jusqu'alors si redouté et si redoutable, ne compte plus parmi les ennemis du peuple de Dieu; « il ne lève plus la tête [1], » il disparaît de l'histoire [2].

Aussi les exploits de Gédéon produisirent-ils un effet prodigieux sur l'esprit des Israélites et laissèrent-ils dans leur mémoire un ineffaçable souvenir, dont nous retrouvons l'écho depuis Samuel jusqu'à S. Paul [3] Prophètes et psalmistes chantèrent à l'envi « la verge de l'oppression, brisée comme au jour de Madian [4], » la ruine d'Oreb et de Zeb, de Zébée et de Salmana, qui disaient: « Emparons-nous de la demeure d'Élohim [5]. »

Si le nom du vainqueur des hordes bédouines acquit

1. Jud., VIII, 28.

2. Le jour de Madian, comme l'appelle Isaïe, IX, 4, fut le dernier. On ne retrouve plus les Madianites mentionnés que dans Judith, II, 16, où il est dit que les fils de Madian furent vaincus par Holopherne. En dehors de ce passage et des souvenirs concernant la victoire de Gédéon ou bien des faits antérieurs à cette date, comme I Par., I, 44, etc., le nom des Madianites n'apparaît plus après les Juges que dans la prophétie d'Isaïe, LX, 6, qui nomme les dromadaires de Madian, et dans celle d'Habacuc, III, 7, qui parle des peaux de tente de la terre de Madian.

3. I Sam. (I Reg.), XII, 11; Ps. LXXXIII (Vulg. LXXXII), 10, 12, Is., IX, 4; X, 26; Heb., XI, 32.

4. Is., IX, 4.

5. Ps. LXXXIII (Vulg. LXXXII), 13.

une pareille célébrité dans la postérité, l'éclat de sa gloire ne fut pas moins grand auprès de ses contemporains. Il fut tel qu'ils lui proposèrent le pouvoir suprême. Les maux qu'ils avaient soufferts, faute d'un chef qui sût organiser la résistance et se mettre à leur tête, la bravoure, l'intrépidité, l'habileté, la sagesse et la fermeté de Gédéon leur firent comprendre les avantages d'une union étroite entre les différentes tribus, sous un maître qui, réunissant en faisceau ces forces éparses, pourrait les rendre invincibles. C'est ainsi que nous voyons poindre pour la première fois l'idée d'un pouvoir central et d'une monarchie en Israël.

Gédéon eût été digne d'être le premier roi de son peuple. Ce n'était pas seulement un brave guerrier et un héros [1], c'était aussi un habile politique. Quand, au retour de Karkor [2], les Éphraïmites, naturellement arrogants et impérieux, lui reprochent avec insolence de ne les avoir pas appelés au combat contre les Madianites, il leur répond avec un esprit et une adresse qui les désarment : « Le grappillage d'Éphraim vaut mieux que les vendanges d'Abiéser, » c'est-à-dire, j'ai fait enfuir seulement Oreb et Zeb de la plaine de Jezraël, vous, vous les avez pris et tués ; votre victoire est supérieure à la mienne.

A cette habileté il joignait, quand il le fallait, une fermeté inflexible. Les gens de Soccoth et de Phanuel, au lieu de se joindre à lui, lui avaient refusé des vivres, lorsqu'il poursuivait les débris de l'armée madianite. Ce

1. Jud., vi, 12, 14.

2. Cet épisode est raconté par anticipation, Jud., viii, 1-3, pour en finir d'un coup avec les Éphraïmites, dont l'auteur vient de faire connaître les exploits dans la prise d'Oreb et de Zeb. La scène racontée Jud., viii, 1-3, ne peut avoir eu lieu que lorsque l'expédition a été finie.

refus provenait-il de ce que le malheur du reste d'Israël leur était indifférent, ou plutôt de ce qu'ils craignaient lâchement que les Madianites, à la ruine desquels ils ne pouvaient croire, ne leur fissent payer cher un jour le concours qu'ils auraient prêté à leurs frères ? Nous l'ignorons, mais ce qui est bien certain, c'est qu'il était nécessaire de rappeler aux différentes tribus les liens de solidarité qui les unissaient entre elles, en punissant rigoureusement cette indifférence et cet égoïsme coupables, qui ne savaient point faire le moindre sacrifice en faveur du bien public. Gédéon ne manqua pas à ce devoir : il détruisit la tour de Phanuel et ses habitants; il fit mourir, en les roulant dans les épines [1], les soixante-dix-sept chefs de famille de Soccoth. Ce traitement peut nous paraître sévère, mais il était dans les mœurs du temps, et un exemple était indispensable.

Tant de fermeté, de savoir-faire et de courage, joints à une stature vraiment royale [2], lui avaient acquis le plus grand ascendant sur les Israélites du nord et du centre de la Palestine. Tous ceux qui avaient pris part à la guerre s'étaient réunis, selon l'usage, quand elle fut terminée, pour partager le butin. Ils proposèrent donc à Gédéon d'accepter le commandement suprême, pour lui

1. C'est ainsi qu'ont traduit toutes les anciennes versions. Beaucoup de modernes traduisent, sans preuves : en les broyant sous des herses armées de pointes de fer ou de pierres de pyrites pointus, très communes en Palestine. Ainsi J. D. Michaelis, Celse, *Hierobotanicon*, 2, 194; Gesenius, *Thesaurus*, p. 224; Rosenmüller, *Scholia in Jud.*, p. 208. David infligea un supplice semblable aux Ammonites, II Sam. (II Reg.), XII, 31; I Par., XX, 3. Diodore de Sicile, *Biblioth.*, I, 77, t. I, p. 230, dit qu'en Égypte les parricides étaient roulés sur des épines jusqu'à ce qu'ils rendissent le dernier soupir.

2. Jud., VIII, 18.

et pour sa postérité. Mais la magnanimité du héros n'était pas moindre que sa bravoure : il n'avait point d'ambition, et son refus fut d'autant plus louable qu'il fut inspiré par la foi : « Je ne serai pas votre maître et mes fils ne seront pas vos maîtres, leur dit-il, c'est Jéhovah qui sera votre maître [1] » Moïse n'avait pas formellement interdit l'établissement d'un roi visible, mais il n'en avait pas créé lui-même et avait maintenu l'organisation antique de son peuple. Il était dès lors évident, comme le fit plus tard remarquer Samuel [2], que c'était agir contrairement aux intentions divines que d'ériger les douze tribus en royaume. Jéhovah voulait être alors le seul roi de son peuple. Gédéon fit ainsi tout à la fois acte de religion et de vrai patriotisme, en repoussant le pouvoir qui lui était offert.

A une si belle vie, il y eut pourtant une tache, involontaire peut-être, mais sévèrement punie dans sa postérité. Dans le partage du butin, Gédéon demanda pour lui les pendants d'oreilles en or qui avaient été pris aux ennemis vaincus. Aussitôt on s'empressa de le satisfaire : on étendit par terre un *simlah* ou vêtement de dessus, et chacun y jeta les *nëzem* qui étaient dans sa part de butin [3]. Le libérateur d'Israël en fit plus tard un éphod qui

1. Jud., VIII, 23. Cf. Exod., XV, 18 : « que Dieu soit roi (ימלך, *imlôk*) éternellement, » I Sam. (I Reg.), VIII, 7 et suiv.

2. I Sam. (I Reg.), VIII, 7. Voir ce que nous avons dit plus haut, p. 237.

3. Jud., VIII, 25. Le mot נזם, *nëzem*, employé par le texte Jud., VIII, 24, désigne ordinairement un pendant de nez et non un pendant d'oreilles. Mais il faut lui donner ici cettte dernière signification, comme Gen., XXXV, 4; Exod., XXXII, 2, 3, parce qu'il s'agit surtout d'ornements portés par les hommes, et que les pendants de nez sont portés par les femmes. Le texte hébreu semble dire que Gédéon demanda tous les pendants d'oreilles

devint une occasion d'idolâtrie pour le peuple et de scandale pour sa famille [1] La version syriaque de la Bible dans l'antiquité, Gesenius et d'autres exégètes ont pensé que le mot éphod désigne ici une idole [2]; mais rien ne justifie une pareille interprétation. Gédéon ne tomba pas dans l'idolâtrie. Quoique le passage du livre qui raconte ce fait soit obscur, et qu'on ne comprenne pas aisément comment on put dépenser 1, 700 sicles d'or dans la confection d'un ornement de petites dimensions [3], nous ne

en or du butin, mais il peut signifier aussi qu'il ne demanda à chacun qu'une paire de pendants d'oreilles. — Le goût des bijoux a été très répandu de toute antiquité en Orient, comme nous le prouvent, d'accord avec la Bible, les monuments écrits et figurés de l'Égypte et de l'Assyrie, ainsi que les objets précieux découverts dans les tombeaux, et l'usage actuel des Arabes. Voir Keil, *Richter*, p. 270, 271. Il n'est donc pas étonnant que Gédéon ait ainsi reçu 1,700 sicles d'or, dépouilles de cent trente-cinq mille Madianites. — Au verset 24 de Jud., VIII, les Madianites sont appelés Ismaélites par un échange semblable à celui qui a lieu Gen., XXXVII, 28, 25 et 27 avec 36, où il est dit indifféremment que Joseph est vendu aux Ismaélites ou aux Madianites. Le nom d'Ismaélites paraît employé dans le sens large et vague dans lequel nous employons le nom d'Arabes.

1. Le langage de la Bible, Jud., VIII, 27, paraît impliquer un blâme de l'acte de Gédéon. S. Augustin l'appelle *illicitum, peccatum* (*Quæst. in Jud.* XLI), Migne, *Pat, lat.*, t. XXXIV, col. 806-807. Plusieurs commentateurs des derniers siècles, au contraire, essayent de justifier Gédéon. Voir Calmet, *hoc loco,* p. 135-136; Bonfrère, dans Migne, *Cursus completus Scripturæ sacræ, hoc loco,* p. 817.

2. De même la version arabe; Gesenius, *Thesaurus,* p. 135; Vatke, *Biblische Theologie,* p. 267, etc. Ils admettent le même sens, naturellement, pour l'éphod de Michas. Jud., XVII, 5.

3. On peut cependant l'expliquer avec S. Augustin: « Fecit ex eo ephud, non scilicet illud totum consumens in ephud sed ex illo quantum sufficiebat impendens. » (*Loco citato,* col. 807.) S. Augustin et beaucoup d'autres après lui croient d'ailleurs que

pouvons prendre le mot hébreu que dans le sens qu'il a partout ailleurs dans la Bible, c'est-à-dire comme désignant un vêtement sacré, porté dans les cérémonies religieuses [1]. Sur l'éphod du grand-prêtre était placé le pectoral, avec l'*urim* et le *thummim*, qui étaient l'organe des oracles divins. On s'en servait donc pour consulter Dieu et connaître l'avenir [2]. De là sa célébrité et sa popularité en Israël; de là aussi le désir qu'avait eu Gédéon d'en posséder un magnifique. Cet objet mystérieux attira à Éphra un grand concours de peuple. Il fit retomber Israël dans l'idolâtrie et lui occasionna ainsi de nouveaux châtiments, dont la famille de Gédéon fut, après sa mort, la première victime.

Gédéon, après sa victoire, s'était retiré « dans sa maison [3] » comme les autres juges ses prédécesseurs, sans garder d'autre pouvoir que celui d'un grand ascendant sur les esprits. Éphra devint alors pour les Hébreux, qui n'avaient point de capitale, parce qu'ils n'avaient point de gouvernement central, un rendez-vous très fréquenté,

Gédéon ajouta à l'éphod plusieurs autres objets sacrés. Voir Bonfrère, *In Jud.*, VIII, 27, p. 814.

1. L'éphod est décrit Exod., XXXVIII, 4. Il est porté par les simples prêtres, I Sam. (I Reg.), XXII, 18; XIV, 28; Osée, III, 4; par Samuel, I Sam. (I Reg.), II, 18; par David, II Sam. (II Reg.), VI, 14; I Par., XV, 27. — Pour la description de l'éphod, voir Victor Ancessi, *l'Égypte et Moïse*, p. 32 et suiv. L'éphod se composait de deux parties dont l'une couvrait la poitrine et la partie supérieure du corps, tandis que l'autre retombait par derrière. Les deux parties étaient attachées ensemble dans le haut par deux onyx, sur chacun desquels étaient gravés six des noms des douze tribus d'Israël. L'éphod était fixé en bas par une ceinture d'or, de pourpre et de lin.

2. Num., XXVII, 21; I Sam. (I Reg.), XXIII, 9; XXX, 9.

3. Jud., VIII, 29.

où ils allaient consulter l'éphod. C'est peut-être avec les visiteurs d'Éphra qu'Abimélech commença à nouer les intrigues, qui éclatèrent lorsque son père eut été enseveli dans le tombeau de Joas.

CHAPITRE VII.

ABIMÉLECH.

L'histoire d'Abimélech, fils de Gédéon et d'une femme de Sichem, nous offre le premier essai de l'établissement de la royauté en Israël. Le pouvoir ne lui fut pas offert, son ambition le lui fit rechercher, son habileté le lui fit obtenir, son astuce et ses crimes le lui firent conserver jusqu'à la mort violente qui fut la juste punition de ses forfaits.

Le désir de régner le porta, comme tant d'autres despotes d'Orient, à méconnaître jusqu'aux lois les plus sacrées de la nature. Son père Gédéon avait refusé pour lui et pour ses enfants la domination qui lui avait été offerte; cette offre sans doute éveilla l'ambition d'Abimélech. Mais il avait moins de droits que ses frères à recueillir l'héritage dont le vainqueur des Madianites n'avait pas voulu pour les siens. Afin de n'avoir point de rivaux à redouter, il les fit tous égorger, un seul excepté, Joatham, qui lui échappa et qui annonça aux habitants de Sichem, dans l'ingénieux apologue des arbres qui se choisissent un roi, le sort qui lui était réservé.

« Ecoutez-moi, habitants de Sichem, leur dit Joatham, afin que Dieu vous entende. — Les arbres allèrent choisir un roi et ils dirent à l'olivier [1] : Règne sur nous. Et l'olivier leur répondit : Est-ce que je cesserai [de produire]

1. Les Hébreux ne donnaient pas le premier rang au palmier; mais à la vigne et au figuier, que Josèphe appelle τὰ βασιλικώτατα, *De bell. jud.*, III, x, 8. L'olivier était estimé à peu près à l'égal de la vigne et du figuier, Osée, II, 12 ; Joel, I, 7, 10, 11, etc.

mon huile, qui honore Dieu et les hommes, pour aller m'agiter au-dessus des arbres ? — Et les arbres dirent au figuier : Viens, toi, règne sur nous. Et le figuier leur répondit : Est-ce que je cesserai [de produire] mes fruits si doux et si bons pour aller m'agiter au-dessus des arbres? — Et les arbres dirent à la vigne : Viens, toi, règne sur nous. Et la vigne leur répondit : Est-ce que je cesserai [de produire] mon vin, qui réjouit Dieu et les hommes, pour aller m'agiter au-dessus des arbres? — Alors tous les arbres dirent au buisson : Viens, toi, règne sur nous. Et le buisson dit aux arbres : Si vous voulez véritablement me choisir, moi, pour roi, venez, réfugiez-vous sous mon ombre; sinon, le feu sortira du buisson et dévorera (jusqu'aux) cèdres du Liban [1] »

Quand il s'adressa ainsi aux habitants de Sichem, Joatham était placé sur le mont Garizim [2]. « L'à-propos de la fable de Joatham, dit M. Stanley [3], est très frappant,... et elle tire elle-même une nouvelle force du lieu où elle est prononcée... Un rocher élevé se

1. Jud., IX, 7-15. Cette fable rappelle celle des membres et de l'estomac que Ménénius Agrippa adressa au peuple romain révolté, Tite-Live, II, 30; La Fontaine, l. III, fable II. Nous trouvons, (IV) II Reg., XIV, 9, une autre fable fort courte, analogue à celle de Joatham. On a trouvé également des fables chez les Égyptiens et les Assyriens. Un papyrus de Leyde contient les discussions philosophiques d'une chatte éthiopienne avec un petit chacal sur la providence, la vie future, etc. Voir *Journal officiel*, Académie des Inscriptions, 15 septembre 1880, p. 9983. — Quant aux fables assyriennes, voir G. Smith, *The Chaldæan account of Genesis*, p. 17, 18, 137. — Abimélech ne devait pas être à Sichem quand Joatham conta son apologue aux habitants. Josèphe dit qu'il y avait alors un grand concours de peuple dans la ville à l'occasion d'une fête. *Antiq. jud.*, V, VII, 2.

2. Jud., IX, 7.

3. *Sinai and Palestine*, c. V, p. 239-240.

projette en avant sur le côté nord-est du Garizim, directement suspendu sur l'endroit qui doit être le site de l'ancienne ville. De là, Joatham pouvait aisément se faire entendre et échapper ensuite promptement, en descendant au bas de la montagne. Les personnages de sa fable étaient tous devant lui ; d'abord l'olivier, l'arbre propre de Naplouse, naturellement désigné comme le souverain légitime, ensuite le figuier plus rare, mais encore imposant, et la vigne, avec ses branches traînantes; enfin, l'églantier ou la ronce, dont le bois sans valeur est encore employé comme combustible,... et dont la stérilité disgracieuse contraste, sur les flancs de la colline, avec la riche verdure de ses plus nobles frères [1]

Avec un commencement de royauté apparaît un commencement d'impôts et un commencement d'armée, ainsi qu'un commencement d'administration [2]. Dès qu'Abimélech est roi, il lui faut de l'argent et il lui faut des hommes. Jusque-là il n'y a pas eu d'autre tribut que celui qui a été imposé par les oppresseurs étrangers, — la dîme payée à Dieu et aux enfants de Lévi n'étant pas un tribut, mais la part de l'héritage commun qui leur revient à bon droit [3]; — jusque-là non plus, il n'y a pas eu, à proprement parler, de soldats, mais seulement des Israélites qui ont pris les armes, à certains moments, dans leur intérêt commun, pour secouer le joug qui leur avait été imposé [4]. Mais dès qu'il surgit un roi, qui a des intérêts

1. Cf. *Jewish Church,* lect. XV, p. 350. — Sur l'importance de l'apologue de Joatham pour connaître la véritable nature du pouvoir des juges d'Israël, voir plus haut, p. 225.

2. Un premier fonctionnaire apparaît dans la personne de Zebul, Jud., IX, 28, qui est serviteur d'Abimélech et remplit le rôle de gouverneur de Sichem.

3. Voir plus haut, p. 218.

4. Voir plus haut, p. 222.

personnels, intérêts distincts de ceux de ses sujets, il lui faut des mercenaires qui se battent pour lui et non pour eux-mêmes, leurs femmes, leurs enfants et leurs biens.

Les Sichémites, de même que beaucoup d'autres peuples de l'antiquité, considéraient les temples comme l'asile le plus sûr et le plus sacré, et ils avaient mis leurs trésors en dépôt dans le temple [1] qu'ils avaient élevé à leur faux dieu, Baal-Berith. Ils en retirèrent donc soixante-dix sicles d'argent (près d'un kilogramme), et les donnèrent à Abimélech. Avec cette somme, le nouveau roi enrôla des gens sans fortune et sans aveu, et c'est sans doute par ces misérables qu'il fit massacrer ses frères à Éphra.

Sichem et quelques villes voisines [2] reconnurent l'au-

1. Hérodien, *Hist.*, lib. I; S. Ambroise, *De Officiis*, lib. II, c. XXIX; Bossuet, *Premier panégyrique de saint Joseph*, exorde, *Œuvres*, édit. Vivès, t. XII, p. 105-106. — Au XI[e] siècle de notre ère, Nassir, voyageant en Palestine, raconte qu'il mit son argent et ses effets en dépôt dans la mosquée de Saint-Jean d'Acre, *Académie des Inscriptions, Journal officiel*, 18 décembre 1878, p. 12064. Le trésor du temple de Delphes était célèbre. Le trésor de Curium, dans l'île de Chypre, où M. di Cesnola a découvert, en 1874, tant de richesses, *Cyprus*, c. XI, était le trésor d'un temple de cette ville.

2. Le texte dit, IX, 22, qu'Abimélech régna trois ans *sur Israël*, mais il faut l'entendre dans un sens restreint, comme pour la plupart des judicatures, et c'est ce que prouve le ℣. 21, nous apprenant que Béra n'était pas sous la domination d'Abimélech, puisque son frère Joatham s'y était réfugié et y était à l'abri de ses coups. Or, Béra était certainement en Palestine et, d'après plusieurs géographes, dans la tribu de Juda; selon d'autres, c'est Beeroth dans la tribu de Benjamin. Grätz, *Geschichte der Juden*, t. I, p. 126. Le nom de Baal-Berith, le « Baal de la Ligue », adoré dans le temple de Sichem, indiquerait, d'après quelques-uns, une confédération entre Sichem et les cités voisines, Beth-Millo, Arumah, Thébès ou Thèbes. Stanley, *Jewish Church*, t. I, p. 353.

torité d'Abimélech, mais elles ne tardèrent pas à s'en repentir. La tyrannie de cet homme cruel révolta ses sujets. Il résidait probablement à Éphra, dans l'héritage paternel et il avait établi Zébul en sa place, comme gouverneur de Sichem. L'auteur du livre des Juges, qui nous fait pénétrer, dans ce récit, plus avant que partout ailleurs, dans les mœurs de ce temps comme aussi dans le détail des opérations militaires, nous apprend qu'il existait encore alors à Sichem des Chananéens, descendants d'Émor, père de Sichem ; ils étaient adorateurs de Baal-Berith et vivaient au milieu des Israélites. C'est parmi eux que paraissent s'être développés les premiers germes de mécontentement. Ils ne tardèrent pas à se révolter, quoique pas encore tout à fait ouvertement; ils tendirent des embûches dans les montagnes d'Hébal et de Garizim, pour faire périr Abimélech, quand il viendrait à Sichem et, en attendant, selon la coutume des tribus orientales en guerre, ils rançonnaient et pillaient les caravanes qui passaient sur leur territoire.

Un homme de leur race, Gaal, fils d'Obed, qui habitait le voisinage, vint avec les siens leur prêter du renfort. Au milieu des fêtes et des chants, qui accompagnaient toujours les vendanges en Palestine [1], pendant

1. Is., XVI, 10; Jer., XLIII, 33. Cf. Anacréon, ode LII. C'est comme le *harvest-home* des Anglais. — S. Jérôme a traduit Jud., IX, 27 : « vastantes vineas uvasque calcantes, » mais le verbe בצר, *baṣar,* ici employé, ne signifie jamais *ravager,* mais est au contraire le terme propre usité dans la Bible pour signifier « couper les raisins, vendanger. » Lev., XXV, 5, 11; Deut., XXIV, 21 (Voir Drach, *Catholicum Lexicon,* Migne, p. 97), si bien que *vigneron* se dit בצר, *bôṣér*, Jer., VI, 9. ידרכו, *idrekou,* signifie : « ils foulèrent » les raisins pour exprimer le vin. Le verbe דרך, *dârak,* est tellement consacré par l'usage pour marquer le sens de « fouler les raisins, » que le mot raisin peut être sous-entendu, comme il l'est ici et dans Jerémie, XXV, 30. Voir *ibid.,* p. 150. Le texte

le repas qu'ils firent dans le temple de Baal-Berith [1], où ils avaient offert des sacrifices d'actions de grâces pour la récolte, et lorsqu'ils furent échauffés par le vin, Gaal augmenta par ses discours leur haine contre Abimélech et contre Zébul, ces hommes qui n'étaient point de leur sang ; il les amena ainsi à une révolte déclarée. La situation devenait difficile pour Zébul. Il se hâta de faire prévenir en secret son maître Abimélech. Celui-ci accourut et battit Gaal qui était sorti au-devant de lui. Gaal parvint, il est vrai, à rentrer dans Sichem, mais son prestige était perdu et il en fut chassé par Zébul.

Zébul fut-il alors massacré par les partisans de Gaal qui restèrent dans la ville? Peut-être, car il n'est plus question de lui. Abimélech n'était pas entré dans la ville, mais s'était retiré à Arumah ou Ruma [2]. Il battit les Sichémites, partie par ruse, partie de vive force; leur ville fut prise, détruite et le sol semé de sel [3] Ceux qui

continue : ויעשו הלולים, *vayya'asoû hilloulim*, « et ils firent le chant de la récolte, » *factis cantantium choris*, dit bien la Vulgate. Le mot *hilloulim*, qui vient du même verbe que le premier mot *d'alleluia*, se dit aussi également Lev., XIX, 24, pour désigner les fêtes qui se font après la récolte.

1. Cf. Jud., XVI, 24, 25.

2. « Amongst others, I noticed from this spot (over a high mountain, a northern continuation of the Jebel-Mzerah), in a westerly direction, at about an hour's distance, a hill top on which are situated the ruins of El-'Arma, in which I believe I may recognize Arumah of Judges, IX, 41, where Abimelech remained after he had struck Gaâl the first blow. » Van de Velde, *Syria and Palestine*, t. II, p. 303.

3. On voulait rendre une terre à jamais stérile, en y semant du sel. « Omnis locus in quo reperitur sal sterilis est nihilque gignit. » Plin., *Hist. nat.*, XXII, 7. Virgile dit aussi.

Salsa autem tellus, et quæ perhibetur amara,
Frugibus infelix, ea nec mansuescit arando.

(*Georg.* II., 238.)

Cf. Ps. CVI (CVII), 34.

s'étaient réfugiés dans le temple de Baal y périrent dans les flammes allumées par Abimélech. C'est ainsi que le feu sortit du buisson pour brûler ceux qui l'avaient élu roi, comme l'avait dit Joatham dans son apologue [1], et que furent punis les Sichémites pour avoir coopéré aux injustices de celui qu'ils s'étaient donné comme roi. Lui-même trouva aussitôt après le juste châtiment de ses crimes, à Thèbes, non loin de Sichem [2]. Il portait en personne du bois, près de la porte de la tour de Thèbes [3], afin d'y mettre le feu, comme il l'avait fait au temple de Baal, et brûler les habitants révoltés qui s'y étaient réfugiés, lorsqu'une femme lui lança d'en haut un morceau de meule et lui fracassa la tête. Ainsi périt, de la même manière que plus tard Pyrrhus à Argos, de la main d'une femme [4], cet homme qui ne manquait ni de bravoure ni d'habileté, mais qu'une ambition effrénée, non modérée par la religion, couvrit de sang et de crimes et précipita enfin à sa ruine. C'est de cette sorte qu'échoua la première tentative pour établir la royauté en Israël.

1. Voir plus haut, p. 328.

2. A quatre heures de marche de Sichem, au nord-est, sur la route de Sichem à Bethsan.

3. Thèbes, en hébreu תבץ, *Têbêṣ*, aujourd'hui Tûbas, était sur la route qui conduit de Sichem à Bethsan. Van de Velde la décrit ainsi dans son *Voyage :* « Old hewn stones and wells point this out as one of Israel's ancient towns (Thebez.) Tûbas stands on a hill at the northern end of a plain surrounded by mountains and has Ainûn and Tamûn facing it on the south-east at a short distance. The hill of Tûbas is skirted by fine olive grove, but the view from the summit is not extensive, in consequence of the encircling mountains. » *Syria and Palestine,* t. II, p. 335-336. Voir aussi p. 328.

4. Cette mort était considérée comme particulièrement ignominieuse, Jud., IX, 54; II Sam. (II Reg.), XI, 21, Sophocle, *Trach.*, 1064; Sénèque, *Hercul. Oet.* 1176 :

O turpe fatum! femina Herculeæ necis
Auctor feretur.

CHAPITRE VIII.

JEPHTÉ.

La judicature de Jephté est une des plus célèbres d'Israël, moins par l'éclat de la victoire qu'il remporta sur les Ammonites, laquelle ne fut pas décisive comme celle de Barac et de Gédéon, que par l'intérêt qui s'est de tout temps attaché à sa fille, tendre et intéressante victime du vœu imprudent de son père.

Cette judicature se recommande d'ailleurs à l'attention de l'historien par plusieurs traits singuliers. Nous voyons ici, pour la première fois, un chef appelé au commandement par la voix du peuple. Jephté fait ses conditions et n'accepte le pouvoir en temps de guerre qu'à la condition de le garder en temps de paix, sans rentrer par conséquent, comme les autres juges, dans la vie privée, une fois l'expédition heureusement achevée. Aussi habile négociateur que vaillant capitaine, également prudent dans les conseils et brave dans les combats, il ne se décide enfin à verser le sang qu'après avoir essayé en vain d'en prévenir l'effusion par des négociations diplomatiques.

Jephté était le fruit d'une union illégitime. Son père s'appelait Galaad et habitait le pays du même nom, au delà du Jourdain. Il eut d'autres enfants légitimes qui chassèrent inhumainement leur frère, afin qu'il ne partageât point avec eux l'héritage paternel. Jephté, ainsi expulsé, se réfugia dans le pays de Tob, pays inconnu,

mais situé probablement sur les confins du royaume des Ammonites, si même il n'en faisait pas partie [1] Celui qui venait d'être ainsi chassé des montagnes de Galaad avait le caractère fortement trempé : brave, hardi, entreprenant, infatigable, né pour le commandement, il groupa naturellement autour de lui tous ceux qui, pour des raisons diverses, étaient obligés comme lui de quitter leur tribu. Ils menèrent ensemble la vie des Bédouins du désert, faisant des razzias et pillant en toute occasion les Ammonites. Leurs exploits firent du bruit et rendirent leur chef également célèbre et redouté.

Pendant ce temps, les tribus d'Israël, qui habitaient à l'est du Jourdain, étaient cruellement opprimées par les enfants d'Ammon. Depuis Abimélech, les tribus à l'ouest du fleuve avaient eu pour juge Thola, descendant d'Issachar, et celles de l'est, Jaïr de Galaad. L'un et l'autre étaient morts, ne nous laissant guère d'autre souvenir que celui de leur nom, et les Israélites s'étaient plus que jamais plongés dans l'idolâtrie [2]. Dieu suscita alors deux peuples ennemis pour faire expier aux enfants de Jacob leur infidélité : les Philistins, ces adversaires redoutables, qui, apparaissant aujourd'hui pour la première fois, comme envahisseurs, sur la scène, ne la quitteront jamais complétement jusqu'à la captivité de Babylone, et les Ammonites, descendants de Loth.

Les Philistins ne sont mentionnés ici qu'incidemment. Ce n'était pas Jephté qui devait les vaincre; l'honneur de les humilier était réservé à Samson, comme nous le verrons plus loin.

Les Ammonites avaient déjà opprimé Israël du temps

1. II Sam. (II Reg.), x, 6.
2. Jud., x, 6.

d'Aod, mais à cette époque ils étaient unis aux Moabites, qu'ils ne faisaient que suivre; maintenant ils sont, seuls, assez forts pour triompher. Leur caractère féroce les rendait particulièrement redoutables. Ils paraissent avoir mené la vie nomade et participé à l'amour de la guerre et du pillage, propre à tous les Bédouins. Les Hébreux, depuis leur sortie d'Égypte, n'avaient pas rencontré de plus cruels ennemis. Au temps de l'Exode, ces descendants de Loth avaient refusé des vivres, dans le désert, aux descendants d'Abraham, ils avaient même cherché à les pervertir en suivant, avec les Moabites, les perfides conseils de Balaam [1] A l'époque où nous sommes arrivés, nous ignorons quel était le territoire qu'ils occupaient, mais ils habitaient certainement à l'est du pays de Galaad. Quelle que soit la difficulté de pénétrer dans ce dernier pays, dont les montagnes semblent faire une forteresse imprenable, les Ammonites avaient réussi à l'envahir, et de là, traversant le Jourdain, ils poursuivaient leurs incursions et étendaient leurs ravages jusqu'au milieu d'Éphraïm, de Benjamin et de Juda.

Les Israélites, convertis par le malheur, rejetèrent loin d'eux les dieux étrangers qu'ils avaient adoré, et comptant dès lors sur la protection de Jéhovah, ils résolurent de résister par la force aux violences des pillards. Ceux-ci marchèrent aussitôt contre eux. Les Transjordaniens se rassemblèrent, pour leur résister, à Maspha de Galaad, mais quand ils furent réunis, il ne se trouva, parmi eux, personne de capable de les conduire. C'est alors qu'ils offrirent le commandement à Jephté; il l'accepta, à la condition de le garder toujours. Nous voyons encore ici un nouvel acheminement vers la royauté; les

1. Deut., XXIII, 4.

fonctions du juge tendent ainsi graduellement à la fixité.

Le nouveau chef, qui n'avait pas moins de prudence que de bravoure et qui redoutait les forces de ses adversaires, ne voulut entreprendre la guerre qu'après avoir épuisé tous les moyens de conciliation. Deux fois il envoya des ambassadeurs aux Ammonites, la première, pour leur demander quels étaient leurs griefs ; la seconde, pour y répondre [1] Ces négociations diplomatiques échouèrent ; les ennemis ne réclamaient rien de moins des Israélites que l'abandon de leur territoire. Il fallut donc en venir aux mains.

De la guerre, nous ne savons que peu de choses : le vœu imprudent de Jephté d'immoler à Dieu, s'il était victorieux, la première personne qui sortirait de sa maison à son retour à Maspha, et la défaite des Ammonites. Ils furent complétement battus, depuis Aroer jusqu'à Minnith et au Pré des Vignes [2].

La topographie des pays situés à l'est du Jourdain est encore trop imparfaitement connue pour qu'il soit possible de se rendre exactement compte des exploits de Jephté. Le peu de sécurité de ces contrées, infestées aujourd'hui, de la même manière qu'alors, par les Bédouins, a empêché les explorateurs d'y faire des recherches suivies. Un voyageur anglais, M. Tristram, a cependant visité la terre de Moab en 1872, et il donne [3] comme un des résultats les plus intéressants de son voyage, la découverte d'Abel-Kerâmîm :

1. Jud., xi, 12-28.
2. Jud., xi, 33.
3. Dans sa préface, *The Land of Moab, Travels and Discoveries in the east side of the Dead Sea and the Jordan*, Londres, 1873, p. iv.

« Vingt minutes après avoir quitté Dhiban, dit-il, notre route nous conduisit dans une vallée si peu profonde qu'elle mérite à peine ce nom. On y voit encore des vestiges de murs et de terrasses, devenus aujourd'hui de simples monceaux de terre, couverts de gazon et disposés régulièrement le long de la colline, à une distance d'environ cent yards. Quand nous demandâmes ce que c'était, on ne put nous donner aucune explication, on nous dit seulement que la vallée s'appelait *Khurm Dhiban*, c'est-à-dire les vignes de Dibon. Cet enfoncement de terrain est d'une longueur d'environ trois milles. Le nom en a été conservé par des hommes qui n'ont probablement jamais vu de vigne de leur vie, et qui n'ont aucune idée de la destination primitive de ces antiques fossés, comme on pourrait les appeler. C'est là un exemple de la persistance des dénominations sémitiques. Mais c'est mieux encore : c'est une illustration intéressante d'une expression vulgaire du livre des Juges. Quand Jephté, dans sa guerre contre les Ammonites, les défit dans cette plaine, nous lisons : « Il les frappa depuis Aroer jusqu'à » ce que tu viennes à Minnith, vingt villes, et jusqu'à la » *Plaine des Vignes*, en en faisant un grand carnage [1] » Ici donc, sur cette route que devait prendre naturellement l'armée vaincue des Ammonites, venant de l'est, après le combat livré à Aroer, le nom subsiste, exprimé en une autre langue, mais avec une signification identique. Où était situé Minnith? Nous ne le savons pas. On a supposé que ce pouvait être Menjah, un site qu'on dit se trouver à sept milles à l'est d'Hésébon, mais nous n'avons pu trouver aucune trace soit du nom soit de la place, ni à l'endroit qu'on lui assigne ni ailleurs. Ici du moins

1. Jud., XI, 33.

nous avons des restes qui attestent l'exactitude du nom de Plaine des Vignes [1] »

Au retour de Jephté à Maspha, après sa victoire, la première personne qui se présenta à lui, ce fut sa fille unique. On voudrait pouvoir affirmer, avec beaucoup d'exégètes modernes, que le vainqueur des Ammonites n'exécuta pas son vœu barbare et que le sang de cette tendre victime, si généreuse et si sympathique, fut épargné. La tradition juive et la tradition chrétienne, jusqu'au XI[e] siècle, ont admis l'immolation [2], et quoique le

1. H. B. Tristram, *the Land of Moab*, p. 139-140. — Ce qu'avait fait Jephté pour éviter la guerre montre la haute idée qu'il avait de la puissance des Ammonites. Le siège de Jabès de Galaad que ces derniers entreprennent bientôt après, du temps de Samuel, I Sam. (I Reg.), XI, 13 et suiv., montre que l'échec que leur avait infligé Jephté n'avait pas ruiné leurs armes.

2. Nous lisons dans le Targum de Jonathan (*Polyglotte* de Walton, t. II, p. 140, in Lev., XXVII, 39) : « Additio : ut non ascendere faceret vir filium suum aut filiam suam in holocaustum sicut fecit Jipthahh Gilghadæus, et non consuluit Pinhhas sacerdotem : et si consuluisset Pinhhas sacerdotem, redemisset eam. » — Josèphe dit, *Antiq. Jud.*, V, IX, : Θύσας τὴν παῖδα ὁλοκαύτωσεν. — Origène, *In Joan.*, t. VI, cap. XXXVII : τῆς ὁλοκαυτουμένης θυγατρός Ιεφθάε, Migne, *Patrolog. græc.*, t. XIV, col. 293. — Cf. *In Jud.*, t. XII, col. 949. — « Nota, dit S. Ephrem, non eo die quo Jephte filiam vidit, etiam immolavit... Ad duos menses virginis immolatio protrahitur. » *In librum Judicum, Opera syriaca,* t. I, p. 322. — S. Jean Chrysostome, *Homilia ad popul. Antioch.* XIV, 3 : μετὰ τὸ σφαγῆναι τὸ θυγάτριον τοῦ Ιεφθάε. Migne, *ibid.*, t. XLIX, col. 147. — Théodoret, *Quæstiones in Judices,* XX : Τί δήποτε συνεχώρησεν ὁ δεσπότης Θεός τοῦ Ιεφθάε σφαγῆναι τὴν θυγατέρα ;... Θεός... οὐκ ἐκώλυσε τὴν σφαγήν. Migne, *ibid.*, t. LXXX, col. 598. — L'auteur du poème contre Marcion, *Opera Tertulliani,* lib. III, cap. IV :

Promissum ut staret, solvit pia jura parentis,
Peccatis votum violenta morte coperuit.

(Migne, *Patrol. lat.*, t. II, col. 1073.)

texte sacré semble vouloir jeter comme un voile sur cette scène sanglante, par les termes généraux qu'il emploie, il est difficile de l'expliquer dans le sens d'une simple consécration à Dieu, car cette consécration est peu en harmonie, il faut en convenir, avec les usages connus de cette époque [1]

— S. Ambroise, *De Officiis*, lib. III, cap. XII, n° 78 : « Dura promissio, acerbior solutio, quam necesse habuit lugere etiam ipse qui fecit... Miserabilis necessitas quæ solvitur parricidio. » Migne, *ibid.*, t. XVI, col. 167-168. — S. Augustin, *Quæst. in Jud.*, VIII, 49 : « Fecit quod et lege vetebatur. » *Opera*, t. III, p. 610, édit. Gaume. Cf. *De Civ. Dei*, I, 21. — Οὐ κωλύει τὴν σφαγὴν ὁ Θεός, ait Procope de Gaza, *In Jud.*, Migne, t. LXXXVII, pars 1^{a}, col. 1072. — S. Thomas dit : « In vovendo fuit stultus quia discretionem non habuit et in reddendo impius. » *Summa theolog.*, 2^{a} $2^{æ}$, quæst. 88, art. 2, ad 2um. — « Ritum gentilium secutus, dit Hugues de S. Victor, humanum sanguinem vovit, sicut postea legimus regem Moab filium suum immolasse super muros. » *Adnot. in Jud.*, Pat. lat., t. CLXXV, col. 92. — Cf. S. Jérôme, *Epistola CXVIII ad Julian.*, Migne, *Patrol. lat.*, t. XXII, col. 964; *Quæstiones et Responsiones ad orthodoxos*, XCIX, inter *Opera* S. Justini, Migne, *Patr. græc.*, t. VI, col. 1344; Barhebræus, *Chronic.*, p. 17 ; Cedrenus, *Hist.*, p. 58; S. Épiphane, *Opera*, t. I. p. 1055; S. Isidore de Péluse, I, 87; V. Bède, *In Jud.*, VII, t. XCIII, col. 428; S. Grégoire de Nazianze, Cornelius a Lapide; Calmet; Welte, *Tübinger Quartalschrift*, 1842, p. 608; Zschokke, *Historia sacra antiqui Testamenti*, p. 145; Schönen, *Das Gelübde Jephtah's, Tübinger theologische Quartalschrift*, 1869, p. 533-579.—Parmi ceux qui soutiennent que la fille de Jephté n'a pas été réellement immolée, mentionnons Le Clerc et surtout Hengstenberg, *Beiträge zur Einleitung im alte Testament*, ch. III, p. 80, 81, 126-148; *The Kingdom of God*, 2^{d} period, 3^{d} section, n° 8, trad. angl., t. II, p. 44. M. Schoebel a défendu le même sentiment devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, *Journal Officiel*, 18 janvier 1876, p. 523. Voir plus haut, p. 80.

1. Voir Ewald, *Jarhrbücher der biblischen Wissenschaft*, t. XI, p. 203. — Cf. dans l'*Iliade* Idoménée sacrifiant son fils pour obtenir un heureux retour dans sa patrie; son fils fut sauvé d'après

Un usage, encore en vigueur dans le Sinaï, rappelle le trait de la fille de Jéphté se retirant sur les montagnes pour pleurer sa virginité. Quand on annonce à une jeune fille qu'elle va être donnée en mariage, la coutume traditionnelle l'oblige de faire semblant de s'enfuir sur les montagnes. Bien mieux, chez l'une des quatre tribus qui habitent aujourd'hui la péninsule, chez les Emzeineh, la fuite n'est pas simplement simulée : la future mariée va passer trois jours dans les montagnes, au lieu de passer ce temps cachée dans une tente, près de son père, comme le font les vierges des autres tribus [1]

Jephté ne survécut pas longtemps à sa fille. Les Éphraïmites, toujours arrogants, lui cherchèrent querelle, comme ils l'avaient fait auparavant à Gédéon, parce qu'il ne les avait pas appelés à combattre contre les Ammonites. L'accusation était fausse. Jephté ne chercha pas à les calmer par de bonnes paroles, comme l'avait fait le vainqueur des Madianites, il les tailla en pièces, quand ils eurent envahi le pays de Galaad. Ceux qui ne tombèrent pas sur le champ de bataille furent massacrés aux gués du Jourdain où leur prononciation trahissait leur origine [2]: ils ne pouvaient pas prononcer

Servius, *in Æneid.*, III, 121 ; XII, 164. Comparer aussi le sacrifice d'Iphigénie. On a rapproché lès noms Iphi(génie), Idoménée et Jephté. Mais on ne peut rien conclure de solide de ces comparaisons et de ces rapprochements, non plus que du cas semblable du père de Mahomet. Tabari, traduction Dubeux, t. I, p. 171. Voir Rosenmüller, *Das alte und neue Morgenland,* t. III, n° 459, p. 41-43.

1. E.-H. Palmer, *The desert of the Exodus,* t. I, p. 90-91.

2. Jud., XII, 5. On trouve une histoire analogue à celle du *schibboleth* dans le *Journal asiatique,* 1845, partie II, p. 483. Pour punir les excès des Arabes du Saïd, en 1302, on leur fait prononcer, afin de les reconnaître, le mot *daqiq :* tous ceux qui

le schin hébreu et disaient *sibboleth* au lieu de *schibboleth* « épi. » Six ans plus tard, Jephté n'était plus.

font sentir le *Kaf* arabe sont aussitôt massacrés. Voir Quatremère, *Histoire des sultans mamelouks*, t. IV, p. 186, 194 *et passim*. « Vingt ans auparavant, les Français victimes des *Vêpres siciliennes*, périssaient de la même manière avec le mot *ciceri*. » *Ibid.*, p. 483.

CHAPITRE IX.

SAMSON.

Dans le temps même où Jephté délivrait les tribus orientales du joug des Ammonites, Samson faisait expier durement aux Philistins les maux qu'ils avaient causés aux tribus méridionales [1] Tout est singulier et extraordinaire dans sa vie. Appelé de Dieu à être le vengeur de ses frères, il est enfant de miracle et spécialement consacré à Jéhovah comme Nazaréen. Le ciel le doue d'une force prodigieuse, et c'est grâce à cette force aidée par un esprit inépuisable en ruses et en ressources, qu'il devient juge, c'est-à-dire libérateur de son peuple. Tous les autres chefs d'Israël, sauf peut-être Samgar, combattent avec le secours d'une armée. Samson, à lui seul vaut une armée, ou, quand il se sert d'une armée, c'est d'une armée d'animaux.

Les Philistins, que Dieu voulait humilier par sa main, étaient originaires de Crète et avaient émigré de la ville de Caphtor ou Cydonia [2]. D'où étaient-ils partis d'abord pour se rendre en Crète? Étaient-ce des colons chananéens? Étaient-ils de race sémitique ou de race pélasgi-

1. Ce synchronisme paraît résulter de Jud., x, 6-7.

2. Gen., x, 14, avec l'inversion réclamée par le sens; Deut., II, 23; Jer., XLVII, 4; Ézéch., XXV, 16; Sophon., II, 5; Amos, IX, 7. Sur l'identification de Caphtor et de Cydonia, voir H. Grätz, *Geschichte der Juden,* 1874, t. I, p. 406, note 6; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 2e édit., p. 300-302.

que? Ces questions ne sont pas encore complétement éclaircies. S'ils ont des traits de ressemblance avec les Sémites, ils en diffèrent aussi par d'autres côtés. Quoi qu'il en soit, ils étaient déjà solidement établis en Palestine du temps de Josué [1] Ils avaient sans doute débarqué en premier lieu à Joppé et ils avaient réussi peu à peu à s'emparer de toute la riche plaine de la Séphéla. Ils possédaient près de la Méditerranée trois villes, Gaza au sud, Azot au nord, Ascalon au milieu. Dans l'intérieur des terres, ils avaient aussi deux autres villes principales, Geth et Accaron. Ces cinq villes, encore aujourd'hui subsistantes, Geth exceptée, étaient les chefs-lieux de cinq principautés puissantes, gouvernées par cinq *seranim* confédérés. C'est du nom des Philistins que les Égyptiens et les Grecs, qui les connurent avant les habitants de l'intérieur des terres, tirèrent la dénomination de Palestine, sous laquelle la terre de Chanaan est encore aujourd'hui désignée. Faisaient-ils concurrence au com-

1. Jos., xiii, 3. Les monuments des anciennes dynasties égyptiennes, mentionnent des *Porusata, Pulost,* que quelques égyptologues ont pensé autrefois pouvoir être les Philistins, mais cette opinion est aujourd'hui généralement abandonnée. La tradition hébaïque les considéra toujours comme étrangers à la terre de Chanaan : la version des Septante traduit constamment leur nom par ἀλλοφύλοι, « étrangers, » (excepté dans le Pentateuque et Jos., xiii, 5). Le sens étymologique est celui d'émigrants. Voir Théodoret, *In Ps.* LIX, 10, Migne, *Patrol. græc.*, t. LXXX, col. 1321. Les Chananéens étaient encore les maîtres d'Ascalon du temps de Ramsès II. Brugsch, *Histoire d'Égypte,* t. I, p. 146. « Nach unserer ägyptischen Darstellungen, dit M. Brugsch, racontant la campagne de Ramsès II, war (As-qa-li-na, d. i. Askalon) auf einer Anhöhe gelegen und von ächten Kanaanitern bewohnt, die sich äusserlich in nichts von den übrigen Bewohnern Ruthen's unterschienden. » *Geschichte Aegypten's,* 1877, p. 516.

merce de la Phénicie et de Sidon? Nous ne le savons pas. Il est vraisemblable que l'absence de bons ports sur la Méditerranée ne leur permît pas de donner un grand développement à leurs relations avec l'Égypte et avec les îles voisines. Mais s'ils furent inférieurs aux Phéniciens pour l'industrie et pour le négoce, ils leur furent bien supérieurs dans le métier des armes; autant les premiers étaient pacifiques, autant les seconds étaient belliqueux.

Il faut les ranger parmi les ennemis les plus redoutables et les plus irréconciliables du peuple de Dieu. Ils apparaissent pour la première fois sur la scène, en passant, après la mort d'Aod. Ils avaient déjà grandi alors et ils commençaient à faire des incursions sur le domaine de leurs voisins, les tribus de Dan et de Benjamin. Une bande de pillards de cette nation, composée de six cents hommes, fut battue par Samgar, fils d'Anath, qui n'avait point d'autre arme qu'un aiguillon de bœuf. Cet exploit l'a rendu célèbre et lui a mérité l'honneur d'être compté parmi les juges d'Israël, mais nous ne savons rien de plus sur sa vie [1]

L'échec infligé par Samgar aux Philistins fut plus glorieux pour lui que nuisible pour eux. Dans leur plaine de la Séphéla, possédant des chariots de guerre comme les Chananéens du nord et les Égyptiens, ils se tenaient à l'abri des attaques des Hébreux; ces derniers n'étaient redoutables que dans leurs montagnes, et ils ne pouvaient lutter de vive force, en rase campagne, contre des

1. « L'attaque des Philistins au sud-ouest, du temps de Samgar et la domination des Chananéens au nord, dit M. Robiou, sont assurément contemporains des années de repos dont jouirent les tribus orientales. » *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 47.

ennemis si bien armés. Cependant pour humilier ces fiers étrangers, il suffit à Dieu d'un seul homme, Samson, qui, avec son courage, sa vigueur prodigieuse et le secours d'en haut, fit ce que n'aurait pu faire une armée entière.

Avant d'entrer dans le détail de son histoire, commençons par donner quelques renseignements topographiques qui nous aideront à la comprendre.

Quoique les exploits de Samson soient nombreux et qu'ils aient occupé un espace de vingt ans, le théâtre sur lequel ils se sont accomplis est très restreint. Plaçons-nous en imagination sur la cime de la montagne qui domine Bethsamès. De là, l'œil peut découvrir la scène des principaux événements de sa vie. Au nord, au milieu des rochers et des buissons, un torrent a creusé son lit. Au delà s'élève une colline. Sur le versant méridional, est bâti un village, Saraa, la patrie du héros. La vallée qui sépare Bethsamès de Saraa est très probablement la vallée qu'habitait Dalila.

A une heure à l'ouest de Bethsamès, mais caché par une chaîne de collines, est Thamnatha, où Samson trouva sa première femme. Ce fut en descendant de la première ville dans la seconde, peut-être dans la gorge même, près du torrent qu'il avait à traverser, qu'il rencontra et tua le lionceau. C'est aussi dans ce massif montueux qu'il prit les trois cents chacals avec lesquels il brûla les blés des Philistins [1] Ces lieux abondaient autrefois en bêtes fauves, comme l'attestent les noms que portaient les villages des alentours [2], Lebaoth ou « les lionnes [3], »

1. Porter, *Handbook for Palestine*, 1875, p. 285.

2. Stanley. *Jewish Church*, t. I, p. 370; Rosenmüller, *Judices*, p. 311.

3. Jos., xv, 32. Il y avait aussi dans la tribu de Siméon une ville de Beth-Lebaoth, Jos., xix, 6.

Saalbim ou « les chacals [1] » Ces deux noms sont particulièrement intéressants comme confirmant la présence, dans la tribu de Dan, des deux espèces d'animaux sauvages mentionnés dans l'histoire de Samson.

Aujourd'hui les lions ont disparu de ces montagnes, mais les chacals y sont encore nombreux [2].

Saraa, où naquit Samson, est actuellement un village de trois cents habitants, qui a gardé son ancien nom, à peine modifié sous la forme Sar'ah. Il est placé sur une colline en forme de pain de sucre, à l'entrée d'une vallée. Les flancs de la colline sont percés de grottes sépulcrales. Une source est à peu de distance, au-dessous du village [3].

1. Jud., I, 35; Jos., XIX, 42; I (III) Reg., IV, 9. La Vulgate transcrit *Salebim*, *Salebin*. Les Septante traduisent le mot, Jud., I, 35, par αἱ ἀλώπεκες, ou « les chacals » et *aialon* par αἱ ἄρκοι, c'est-à-dire « les ourses. » Le *Codex Vaticanus* garde en même temps les formes hébraïques comme noms propres. *Aialon* signifie en réalité « gazelle. » Robinson, *Biblical Researches*, 1re édit., t. III. App., p. 120 *b*, mentionne *Esalin*, près de Surah ou Zarea.

2. Guérin, *Description de la Palestine*, *Judée*, t. II, p. 31.

3. Robinson décrit ainsi cette source : « C'est une belle source, enfermée dans un carré de grandes pierres de taille... Comme nous passions, nous rencontrâmes une douzaine de femmes, montant vers le village et portant chacune leur cruche d'eau sur la tête. Le village, la fontaine, ces champs, cette montagne, ces femmes qui portaient l'eau, tout nous rappelait ces temps éloignés où, selon toutes les apparences, la mère de Samson descendait souvent de la même manière à la fontaine et remontait péniblement avec sa cruche d'eau. » *Biblical Researches*, t. III, p. 153. Voir aussi Tobler, *Dritte Wanderung*, p. 181-183. Il dit, p. 182 : « Im J. 1334 erwahnte man Sarea als den Geburtsort von Simson, mit dem Zusatze dass man es damals Surah nannte und das Grab Simsons, ein sehr altes, mit den Philistern verderblichen Eselskinnbacken geschmücktes Denkmal zeigte. » — Cf. pour la topographie du pays de Samson, Conder, *Tentwork in Palestine*, t. I, p. 273-277.

C'est dans les champs des environs qu'un ange était apparu à la femme de Manué, qui était stérile, et lui avait annoncé la naissance d'un fils, destiné à être le sauveur et le libérateur de son peuple. L'enfant ainsi prédit fut Samson [1] Selon les prescriptions de l'envoyé de Dieu, il fut consacré à Jéhovah, dès son enfance, par le nazaréat; c'est-à-dire qu'il dut s'abstenir de toute liqueur fermentée et de toute nourriture impure, et laisser pousser ses cheveux sans que le rasoir y touchât jamais [2]. C'est le premier nazaréen que nous fait connaître la Bible.

Quand il eut grandi, il donna les premières preuves de sa force extraordinaire à Mahaneh-Dan [3], mais le texte sacré ne nous apprend ni de quelle manière ni en quelles circonstances.

Le premier exploit de Samson que la sainte Écriture nous fasse connaître expressément, c'est sa lutte avec un lionceau qu'il terrassa ou plutôt qu'il étouffa entre ses bras [4], accomplissant ainsi dans sa jeunesse, pour son

1. Samson était de la tribu de Dan. Ce que Jacob dit de la tribu de Dan, Gen., XLIX, 16-17, convient si parfaitement à ce juge, que ce trait a forcé Ewald à ne pas reculer au delà de Samson la date de cette prophétie. *Geschichte des Volkes Israels,* 1864, t. I, p. 104 et suiv.; 586.

2. Voir les prescriptions sur le nazaréat, Num., VI, 2 et suiv. Cf. Jud., XIII, 5, 7, 13-14. On sait que Mahomet défend à tous les Musulmans l'usage du vin. La coutume de ne pas couper les cheveux, par vœu, était aussi connue des tribus arabes, Hamâsa, p. 2 et 3. Surate, II, 192.

3. Jud., XIII, 25. La Vulgate traduit le nom propre Mahaneh-Dan, « in castris Dan. » L'origine du lieu est expliquée, Jud., XVIII, 12. Les événements racontés dans ce ch. XVIII sont antérieurs à l'histoire de Samson. Mahaneh-Dan était près de Saraa. Voir Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. II, p. 14.

4. Γυμνὸς ὢν ἐκδεξάμενος αὐτὸν (le lion), ἀγχειταῖς χερσὶ, dit Jo-

coup d'essai, ce que les Assyriens ont conçu comme l'image la plus expressive de la force, dans leur représentation d'Izdubar, le type de l'homme fort [1]

Non loin de Saraa, ainsi que nous l'avons observé plus haut, est la ville de Thamnatha, aujourd'hui Tibneh. Les vignes qui tapissaient les collines des environs étaient célèbres dans toute la Palestine. C'est dans cette région que se trouvait la vallée de Sorek, dont Isaïe et Jérémie ont célébré les plants comme les meilleurs de la Terre Promise [2]. Au milieu de ces vignes, au fond sans doute d'une des gorges ou des lits de torrents, qui entrecoupent la contrée, Samson rencontra le lionceau [3]. Il le

sèphe, *Antiq. Jud.*, V, VIII, 5, *Opera*, t. I, p. 300. Suidas rapporte que l'athlète Polydamas tua aussi un lion, sans armes, sur l'Olympe, montagne de Macédoine. Rosenmüller a recueilli plusieurs traits analogues, *Das alte und neue Morgenland*, part. III, p. 44-46, et *Biblische Naturgeschichte*, part. II, p. 131.

1. La représentation du géant Izdubar étouffant un lion sous son bras gauche, est très multipliée dans les monuments assyriens. Le Musée du Louvre possède deux magnifiques bas-reliefs d'Izdubar. Nous en avons reproduit un, t. I, Planche VII, p. 225. La chasse aux lions est aussi très fréquemment représentée dans les décorations des palais de Ninive et des autres villes des bords du Tigre, et les annales royales mentionnent toujours avec soin le nombre des lions tués par le roi. Les chasses aux lions sont aussi représentées sur les monuments égyptiens. Voir Wilkinson, *Ancient Egyptians*, t. I, p. 221; t. III, p. 17. Cf. plus loin, t. IV

2. Isaïe, V, 2; Jer., II, 21, texte hébreu.

3. « Timnath still exists on the plain, dit M. Thomson, and to reach it from Zorah you must *descend* through wild, rocky gorges, just where one would expect to find a lion in those days, when wild beasts were far more common than at present... There were then vineyards belonging to Timnath, as there now are in all these hamlets along the base of the hills and upon the mountain sides. These vineyards are very often far out from the villages, climbing up rough wadies and wild

tua et le mit en pièces comme il aurait fait d'un chevreau, si rapidement et avec tant de sang-froid, que son père et sa mère, qui voyageaient avec lui et ne pouvaient être bien loin, ne soupçonnèrent rien de ce qui venait de se passer [1]

Samson allait à Thamnatha pour y épouser une Philistine. Ce mariage était peu d'accord avec l'esprit de la loi mosaïque [2] et il déplaisait à Manué et à sa femme,

cliffs, in one of which Samson encountered the young lion. » *The Land and the Book*, partie III, ch. xxxvii, p. 566.

1. On ne rencontre plus de lions en Palestine, comme nous l'avons remarqué plus haut, p. 348, mais ils y étaient autrefois très nombreux. Nous avons déjà observé que le nom du village de Lebaoth, près de Saraa, indiquait la présence des lions dans cette contrée. Le nom de Laïs au nord de la Palestine (Jud., xviii, 7 et suiv.), qui signifie « lion, » a sans doute aussi la même origine. Une multitude de passages de la sainte Écriture mentionnent expressément les lions, Jud., xiv, 8; I Sam. (I Reg.), xvi, 34; I (III) Reg., xii, 24; xx, 36; II (IV) Reg., xvii, 25; Cant., iv, 8; Jer., v, 6; xii, 8; Amos, iii, 4, 12, etc. Ils abondaient surtout sur les bords du Jourdain, dont les hautes broussailles leur offraient des repaires commodes, Jer., xlix, 19; l, 44; Lam., iii, 10; Zach., xi, 3. Ils s'y sont perpétués au moins jusqu'au xii[e] siècle, comme nous l'apprend un pèlerin grec de cette époque; Jean Phocas, *De locis sanctis,* c. xxiii. Le lion de Palestine était probablement la variété asiatique décrite comme commune en Syrie par Aristote, *Hist. anim,* vi, 31; ix, 44; Pline, *Hist. nat.,* viii, 17, 18. Il a, comparé au lion ordinaire, la crinière moins longue, la taille plus courte et la forme plus trapue, comme celui que M. Layard a découvert dans les sépultures d'Arban et qu'il a reproduit, *Nineveh and Babylon,* ch. xii, p. 278.

2. La plupart des commentateurs modernes excusent Samson; Théodoret le blâme comme ayant violé la loi, *Quæst. in Jud.* Interr., 21, Migne, *Patrol. gr.,* t. LXXX, col. 509. Voir plus loin p. 440, note, au sujet du mariage de Salomon avec la fille du Pharaon, ce qu'il faut penser des mariages des Hébreux avec des femmes étrangères.

mais Dieu le permettait, parce qu'il devait fournir au vengeur de la tribu de Dan l'occasion de commencer la guerre contre les Philistins [1], et Manué demanda la jeune fille pour son fils, selon l'usage oriental [2].

Tibneh, l'antique Thamnatha, n'est aujourd'hui qu'un monceau de ruines, éparses sur les flancs d'une colline hérissée de hautes herbes, de chardons et de lentisques. Une partie de ses débris a été transportée plus loin et a servi à bâtir le village actuel d'el-Bridje. Elle a perdu maintenant ses riches vignobles. De gros blocs de pierres, disséminés aux alentours, sont, avec ces vieux décombres, rongés et couverts de lichens, le seul souvenir qui nous reste de Thamnatha [3]

Du temps de Samson, cette ville était au pouvoir des Philistins. Du moins les Philistins y habitaient-ils en nombre et y agissaient-ils en maîtres [4]. Trente d'entre eux avaient été invités au festin des noces. Les fêtes qui accompagnaient les mariages duraient une semaine entière [5] et on les égayait par toute espèce de divertissements [6] Samson, dont la bonne humeur était égale à la

1. Jud., xiv, 4.

2. Gen., xxiv; xxi, 21; xxviii, 1; xxxviii, 6; Jud., xiv, 5, 10.

3. Guérin, *Description de la Palestine, Judée,* t. II, p. 30 On a fait une difficulté contre le texte, Jud., xiv, 1, parce qu'il y est dit que Samson *descendit* de Saraa à Thamnatha, mais M. Guérin observe, p. 31, que cette expression est exacte. « Il fallait descendre, ce qui est effectivement vrai, le village actuel de Saraa, étant situé sur une colline plus élevée que le Khirbet Tibneh. » Voir plus haut, p. 350, note 3.

4. Jud., xiv, 11; xv, 6.

5. Jud., xiv, 12; Tob., xi, 21. Ces fêtes se faisaient aux dépens du père de l'époux, Jud., xiv, 10; Joa., ii, 9, 10.

6. Chant, danse, musique, Jer., vii, 34; xvi, 9; I Mac., ix, 37, 39. Voir Rosenmüller, *Alte und neue Morgenland,* part. IV, nº 1009, p. 272.

force, proposa aux convives une énigme à deviner. En revenant à Thamnatha pour prendre [1] sa femme, il avait trouvé, dans le cadavre du lion qu'il avait tué quelque temps auparavant, du miel sauvage [2]. Cette circonstance

1. L'expression *prendre* la femme, *lâqah*, employée Jud., XIV, 2, 3, 8, et ailleurs, Gen., XXXVI, 2; Num , XII, 1; I Sam. (I Reg.), XXV, 43, etc., semble indiquer une des principales cérémonies du mariage et être employée dans le sens littéral. Parmi les Arabes modernes, la capture de l'épouse se fait comme de vive force. Burckhardt, *Notes on the Bedouins*, t. I, p. 108; Van Lennep, *Bible Lands*, t. II, p. 552-553.

2. Une des objections les plus fortes que l'on ait cru pouvoir faire contre la véracité de l'histoire de Samson est tirée de la circonstance que nous rapporte ici le texte, Jud., XIV, 8, que Samson trouva du miel dans le cadavre du lion. Les rationalistes, avant de faire cette objection, auraient dû réfléchir à ceci : l'historien hébreu a écrit la vie de Samson sur le théâtre même des événements, il devait donc savoir mieux qu'eux si le fait qu'il raconte était possible et vraisemblable. L'objection, d'ailleurs, n'est pas difficile à résoudre. « On sait, dit Stolberg, que les abeilles fuient les cadavres, mais elles ne fuient pas les ossements desséchés. L'expression *après quelques jours* est plus d'une fois employée dans la Sainte Écriture pour désigner un espace de temps considérable et même quelques années. Samson peut être resté plusieurs mois fiancé avec la jeune fille, qui était peut-être encore trop jeune. Hérodote, V, 114, raconte que les abeilles firent du miel dans le crâne d'Onésilos, tyran de l'île de Cypre, dont la tête avait été suspendue par les habitants d'Amathonte. » Stolberg, *Geschichte der Religion*, II Th., p. 292. — Il n'est pas, du reste, nécessaire d'admettre un intervalle considérable de temps entre la mort du lion et la production du miel. Voici ce que dit Oedmann, à ce sujet : « Si l'on devait se représenter ici un cadavre en putréfaction, le fait perdrait toute vraisemblance. Mais on sait que dans ces contrées la chaleur, à certaines époques de l'année, dessèche si complétement, en vingt-quatre heures, sans décomposition et corruption préalable, les chairs des chameaux morts, que leur cadavre se conserve longtemps, comme des momies, sans changement et sans mauvaise odeur. J'en apporte

lui fournit l'occasion de proposer l'énigme suivante :

> De celui qui mange est sorti ce qu'on mange;
> Du fort est sorti le doux [1].

Il fut convenu que les trente Philistins recevraient chacun une robe et un vêtement de rechange, s'ils devinaient l'énigme; qu'ils les donneraient au contraire à Samson, s'ils ne devinaient point. Ils devinèrent, grâce à la complicité de la Philistine, qui arracha le secret à son mari et le leur livra. Samson irrité, partit sur-le-champ pour

plusieurs preuves et exemples dans ma description du climat de l'Arabie Pétrée. Il arriva sans aucun doute quelque chose de semblable au lion de Samson et comme les bois de Palestine sont remplis d'innombrables essaims d'abeilles sauvages qui n'habitent pas seulement des creux d'arbres, mais rassemblent aussi, faute d'autres places, leurs provisions de miel dans les fentes des rochers et dans des cavernes souterraines, sans autre but que de s'abriter à leur ombre, rien de ce que dit l'auteur du livre des Juges dans ce passage ne prête le flanc à une objection sérieuse. » Oedmann, *Vermischte Sammlungen aus der Naturkunde*, VI Heft, p. 135; Rosenmüller, *Alte und neue Morgenland*, t. III, n° 462, p. 46-47. — Quant à l'abondance du miel en Palestine, elle est attestée par tous les voyageurs : « Not long after this, dit M. Thomson, *The Land and the Book*, part. III, ch. XXXVII édit. 1870, p. 566, bees were so abundant in a wood at no great distance from this spot, that the honey dropped from the trees on the ground, and I have explored densely wooded gorges in Hermon and in southern Lebanon where wild bees are still found, both in trees and in the clefts of the rocks. »

1. Jud.. XIV, 14. Littéralement : « Du mangeant est sorti ce qui se mange. » Le goût des Orientaux pour les énigmes et les jeux de mots est un des traits saillants de leur caractère. Voir I (III) Reg., X, 1, l'histoire de Salomon et de la reine de Saba; l'histoire analogue de Salomon et d'Hiram, roi de Tyr, dans Josèphe, *Antiq. Jud.*, VIII, V, 3, t. I, p. 434-435, d'après Dios, et en abrégé, *Cont. Apionem*, l. I, n° 18, t. II, p. 449. Voir Rosenmüller, *Alte und neue Morgenland*, part. III, n° 464, p. 48.

Ascalon, y tua trente hommes, prit leurs dépouilles, paya ainsi sa dette et retourna plein de colère à la maison de ses parents à Saraa. Telle fut sa déclaration de guerre contre les Philistins.

Cependant quelque temps après, à l'approche de la moisson, sa fureur étant apaisée, il revint à Thamnatha auprès de sa femme, lui apportant un chevreau en présent [1] Il la trouva mariée à un autre. Les Philistins payèrent cher la faute de son beau-père.

Samson, indigné de l'affront qui lui était fait, quitta ce dernier en prononçant ces paroles menaçantes : « A partir de ce jour, j'ai le droit de faire aux Philistins tout le mal que je pourrai [2]. » Il tint parole.

Les cinq villes des Philistins sont situées dans une vaste plaine, que l'Écriture appelle *Šephêlâh* ou « les pays bas [3]. » Sur le rivage de la mer s'étend une large bande de sable stérile, mais tout le reste de la plaine n'est qu'un

1. « Il est digne de remarque, observe M. Van Lennep, que dans presque toutes les descriptions de l'hospitalité donnée à un hôte de passage, c'est, non pas un agneau, mais un chevreau, qui est tué pour la circonstance (*a*) et c'est ce qui a lieu encore aujourd'hui. La chair du bouc n'est pas comparable à celle du mouton, mais le chevreau est tendre et délicat, surtout quand il est bouilli dans le lait (*b*). »

2. Jud., xv, 3.

3. Ce nom propre est rendu par un nom commun, *campestria*, dans notre Vulgate, excepté I Mac., xii, 38, où il est conservé. Les Septante l'ont aussi conservé, Jer., xxxii, 44 ; xxxiii, 13; Abdias, 19. On croit retrouver le même nom dans la ville espagnole *Hi-spalis, Sevilla, Séville,* qui aurait été ainsi nommée par les premiers colons phéniciens, à cause de sa position dans la plaine du Guadalquivir. Kenrick, *Phænicia*, p. 129; Stanley, *Sinai and Palestine*, p. 485.

(*a*) Gen., xxxviii, 17; Jud., vi, 1; xv; I Sam., vi, 20; Luc, xv, 29.

(*b*) Exod., xxiii, 19. Van Lennep, *Bible Lands*, t. I, p. 204.

immense champ de blé, d'un rapport merveilleux, parsemé seulement çà et là de légers mamelons, couverts de jardins verdoyants et de riches vergers. Cette plaine fertile faisait tout à la fois l'orgueil et la richesse des Philistins: c'était comme une petite Égypte, le grenier où en temps de famine l'on se réfugiait pour échapper à la mort [1]. Aujourd'hui encore sa fécondité attire souvent les Bédouins pillards. Lorsque Samson fut ainsi maltraité par le père de sa femme, la Séphéla brillait de tout l'éclat de sa beauté et l'on s'apprêtait à couper les orges, alors sur le point d'être mûrs [2].

On était à la fin d'avril ou au commencement de mai, c'est-à-dire en été, à la saison que n'humecte pas une goutte d'eau.

Le héros d'Israël résolut de se venger en ravageant cette riche plaine et en détruisant sur pied la moisson déjà jaunie. Il se servit de trois cents [3] *šû'alim* ou chacals [4] pour exécuter son projet.

1. II (IV) Reg., VIII, 2.
2. Jud., XV, 1.
3. On alléguait déjà, du temps de Théodoret, contre l'histoire de Samson, l'objection tirée du grand nombre de renards, *Interr. XXIII in Jud.*, Migne, *Patr. gr.*, t. LXXX, col. 512. Il répondait: « Il y avait en Judée une montagne qui nourrissait beaucoup de renards: c'est ce que nous enseigne l'histoire: « L'Amorrhéen, dit-elle, commença d'habiter sur la montagne du myrte, où il y a des ours et des renards. » Jud., I, 35. Les Septante traduisent, dans ce passage, un nom propre par un nom commun, mais ils ne se trompent pas en mettant des renards à Salebim. L'annotateur de Théodoret, voir *loc. cit.*, a été très embarrassé par la traduction des Septante; elle n'est pas cependant aussi inexacte qu'elle le semble, non plus que la réponse de Théodoret. Voir plus haut, p. 348, note 1, et plus loin, p. 358.
4. La Vulgate traduit *vulpes* et l'on dit communément que Samson prit trois cents renards, mais le *šû'al* hébreu est propre-

Le *šû'al* biblique n'est pas proprement le renard, quoiqu'on l'ait souvent rendu ainsi dans notre langue, c'est l'animal dont le nom tire son origine du nom sémitique, le chacal. Quoique ce dernier ait avec le renard de grandes ressemblances, il en diffère néanmoins par quelques traits importants et surtout par sa sociabilité.

Le chacal tient le milieu entre le loup et le renard. Il est d'un jaune sale dans la partie supérieure du corps; le ventre est blanc. Il n'est pas solitaire comme le renard, mais il vit par troupes qui peuvent être de deux à trois cents [1] On le rencontre dans tout l'Orient, et en parti-

ment le chacal. *Chacal* est le même mot que *šû'al.* « Le mot *schouhal* ou *schougal* de l'Écriture, dit Mgr Mislin, signifie à la fois *loup* et *renard,* ou plutôt cet animal qui tient de l'un et de l'autre, et que, dans le Levant, on [les Persans] appelle *dschagal,* d'où vient évidemment le mot français *chacal.* De tout temps les loups et les renards ordinaires ont été fort rares en Palestine, tandis que les chacals s'y sont toujours trouvés en quantité. Ainsi, on ne peut douter que ce ne soient là les animaux qui ont été pris (par Samson). » *Les Saints Lieux,* t. II, ch. xx, 2e édition, p. 156. Pour expliquer l'ancienne traduction de *renards* au lieu de *chacals,* il suffit de remarquer que, dans l'usage, les Arabes ne distinguent pas ces deux espèces d'animaux. Niebuhr, *Description de l'Arabie,* Paris, 1779, t. II, p. 232. Cf. Neh. (II Esd.), IV, 3.

1. Voici ce que raconte un de nos anciens voyageurs français, Pierre Belon, du Mans, dans ses *Observations de plusieurs singularités et choses mémorables, trouvées en Grèce, Asie, Judée, Égypte, Arabie et autres pays estranges, rédigées en trois livres.* Paris, 1553 : « Il y a une manière de petit loup par Cilicie, et aussi généralement par toute Asie, qui emporte et dérobe tout ce qu'il peult trouver des hardes de ceulx qui dorment l'esté hors du Carbaschara. C'est une beste entre loup et chien, dont plusieurs autheurs anciens, Grecs et Arabes, ont faict mention; les Grecs le nomment vulgairement Squilachi : et croirois que c'est luy que les autheurs grecs ont nommé Chryseos, c'est-à-dire, *aureus lupus.* Il est si larron qu'il vient la nuit jusques

culier en Palestine, aux environs de Jaffa, de Gaza [1] et en Galilée, dit Hasselquist [2]. Les chacals sont d'une extrême voracité [3] Ils ont une prédilection marquée pour

aux gens qui dorment, et emporte ce qu'il peult trouver, comme chapeaux, bottes, brides, souliers et autres hardes. Cest animal n'est guères moins grand qu'un loup. Et quand il est nuit close, il abboye comme un chien. Il ne va jamais seul, mais en compagnie : jusques à estre quelquefois deux cents en sa trouppe, tellement qu'il n'y a rien de plus fréquent par Cilicie. Parquoy allants en compagnie, font un cri l'un après l'autre, comme fait un chien quand il dit hau, hau. Nous les oyions abboyer toutes es nuicts : et n'estoit que les chiens les empeschent, ilz entreroient privement jusques dedens les villages. Il est de moult belle couleur jaulne, dont les habitants font ordinairement fourrures de sa peau qu'on y vend à grand marché. » Second livre, ch. CVIII, folio 162.

1. Un voyageur allemand, qui visitait il n'y a pas longtemps la plaine de la Séphéla, du côté de Saraa, raconte ce qui suit : « Vers neuf heures (du soir), nous vîmes devant nous la silhouette d'un village et bientôt nous chevauchâmes dans ses rues étroites, non sans subir çà et là un violent feu croisé de chiens aboyants, qui, comme leurs collègues les chacals, commencent à devenir très bruyants à la tombée de la nuit... Après le souper, la beauté du clair de lune nous attire hors [de la tente, pour jouir], du haut de la colline sur laquelle est situé le village, de la vue de la large plaine du pays des Philistins, éclairée par la pâle lumière de l'astre de la nuit. Les chiens sans maître étaient encore éveillés et aboyaient, en nous évitant prudemment; les chacals leur répondaient dans les champs par leurs cris plaintifs et prolongés. » A. H., *Fünf Philister-Städte* (*das heilige Land,* 6. Heft, 1876,) p. 181.

2. Hasselquist, *Voyage dans le Levant,* édit. 1769, t. II, p. 3, 37. Il raconte qu'ils étaient très nombreux dans la plaine de Ramleh, au point qu'on fut obligé d'organiser une grande chasse pour les rejeter dans la mer. *Ibid.*, p. 37, 77. Cf. Cant., II, 15; Lam., V, 18; Ezéch., XIII, 4; Neh. (II Esd.), IV, 3; Jos., XV, 28; XIX, 42; I Sam. (I Reg.), XIII, 17.

3. « Les chacals, qui pullulent aux alentours [de Recht, la capitale du Ghilan, dans le nord de la Perse, près de la mer

les cadavres, ce qui fait dire au Psalmiste que ses ennemis deviendront leur proie [1]. Ils font entendre pendant la nuit, quand ils sont à la recherche de leur pâture, des cris perçants et lugubres [2].

Caspienne], en profitent pour venir chaque nuit rôder dans les rues et jusque dans les maisons. Leur voracité, qui s'attaque indistinctement à tout ce qui leur tombe sous la dent, en fait des visiteurs assez désagréables, sinon dangereux, surtout en hiver, où la faim, aiguisée par de longs jeûnes, s'accommode au besoin, paraît-il, d'une paire de bottes à l'européenne. » Jules Patenôtre, *Les Persans chez eux, Revue des Deux-Mondes,* 1er mars 1875, p. 150. — « Quidquid inveniunt esculentum vorant. Quod si aliud deest, quidquid est operis coriacei, rodunt, veluti calceos, ocreas, cingula, gladiorum vaginas, et quidquid est hujus generis. » Bochart, *Hierozoicon,* l. III, cap. XII, édit. Rosenmüller, t. II, p. 183.

1. Ps. LXIII (Vulg. LXII), 11.

2. « La nuit était venue, Soleyman préparait notre dîner, nous étions assis devant nos tentes ;... quelques voyageurs attardés, craignant de continuer leur route, s'étaient joints à nous et fumaient leur narghiléh près du feu, lorsque les chacals vinrent nous donner le plus désharmonieux concert que j'aie entendu de ma vie. Ces hurlements qui sortent de toutes les cavernes, de toutes les fentes de rochers, qui ne se font entendre que pendant la nuit et dans les plus affreuses solitudes, produisent une étrange sensation... Je ne sais s'il y en avait trois cents, mais j'ai acquis la certitude que, si un nouveau Samson voulait brûler tous les blés de l'ancien pays des Philistins, il trouverait dans cette seule vallée, encore aujourd'hui, plus de renards et plus de sarments qu'il ne lui en faudrait... Dans une même journée, j'ai trouvé la plaine où Samson a lâché ses trois cents renards dans les champs des Philistins, et la nuit, les descendants de ces mêmes renards sont venus, par leurs cris lugubres, me prouver qu'ils ont survécu à toutes les nations qui se sont succédé sur cette terre coupable, qui sont tombées sous le tranchant du glaive et qui sont devenues la proie des chacals : *Tradentur in manus gladii, partes vulpium erunt.* » Mislin, *Les Saints Lieux,* 1858, t. II, p. 156. M. Leslie Porter

Ces cris des chacals les trahissent et permettent de les prendre plus facilement[1] Il ne fallut donc pas beaucoup de peine à Samson pour en réunir trois cents et exécuter le coup qu'il méditait[2] « Au reste, dit Herder, (il) ne devait pas manquer de compagnons prêts à le seconder dans de telles entreprises, dont ils n'avaient jamais que le plaisir, car Samson prenait pour lui seul toute la responsabilité[3] »

Samson lia les chacals deux à deux par la queue[4] ; il

raconte que les hurlements des chacals l'ont souvent empêché de dormir en Palestine, Kitto's, *Biblical Cyclopædia,* 1866, t. III, p. 843. — Voir aussi Thomson, *The Land and the Book,* part. I, ch. VIII, p. 93-94, et part. III, ch. XXXVI, p. 552. — Sur le chacal, voir, outre les auteurs cités, Schreber, Eichhorn's *Repertorium für biblische und morgenländische Literatur,* part. X, p. 246 et suiv. ; Rosenmüller, *Biblische Naturgeschichte,* part. II, p. 154.

1. Busbecq le remarque expressément : « Neque deest ad furtum solertia, nisi, quod ridiculum est, suo se proderent indicio. Nam, cum maxime sunt in ipso furto occupati, si quis forte gregalium, qui foris remansit, ululare incipiat, mox ipsi idem faciunt, parum memores ubi versentur. Quo clamore expergefacti homines, arreptis armis, fures manifestarios male mulctant. » Bochart, *Hierozoicon,* t. II, p. 183.

2. « Nullo negotio à Simsone adsumptis sociis tanta eorum copia capi potuit. » Rosenmüller, *Judices*, p. 327.

3. Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux,* trad. Carlowitz, 1845, p. 439. Herder dit avec beaucoup de justesse dans le même passage : « L'histoire des trois cents chacals et des tisons allumés sous leurs queues est tout à fait dans son caractère (de Samson) ; et le ridicule dont on a cherché à la couvrir ne vaut pas la peine d'être réfuté. » *Ibid.*

4. Quelques interprètes ont pensé que Samson avait attaché une torche à la queue de chaque renard ; ainsi Hamilton Smith, Kitto's *Biblical Cyclopœdia,* t. III, p. 842-843, mais le texte n'est pas susceptible d'une telle interprétation. Rosenmüller explique ainsi pourquoi Samson avait attaché les chacals deux à deux. « Binis tædam alligavit, potiusquam singulis, quia duæ vulpes

y attacha une torche résineuse et l'ayant allumée, il lâcha tous ces animaux au milieu des champs des Philistins. Pendant les mois d'été, toute la plaine de la Séphéla est comme une mer de blé mûr, sec comme l'amadou. Aucun accident de terrain n'interrompt les communications dans la plaine, point de haies, point de murailles [1] Une partie des blés était alors déjà coupée et entassée en monceaux, l'autre était encore sur pied [2]. Tout devint en un instant la proie des flammes, les vignes et les oliviers eux-mêmes n'échappèrent pas à l'incendie. Des hauteurs de Saraa, la vue s'étend au loin sur la plaine de la Séphéla [3] : Samson pouvait donc suivre les progrès du feu et ses ravages, savourer toute sa vengeance [4].

in varia sæpe tendentes, nec tam celeriter, ut tæda extingui posset, nec tam late vagari poterant. » *Judices,* p. 328.

1. Thomson, *The Land and the Book,* part. III, chap. XXXVI, p. 552.

2. La comparaison de Jud., XV, 1 et Jud., XV, 5, montre que quelques jours s'étaient écoulés depuis la visite de Samson à sa femme et l'exécution de son projet de vengeance. Dans cet intervalle, une partie des récoltes avait été coupée.

3. Stanley, *The Jewish Church,* t. I, p. 368.

4. M. Van Lennep a bien répondu à toutes les objections que l'on peut alléguer contre cette partie de l'histoire de Samson : « Le récit biblique de l'expédient au moyen duquel, dit-il, Samson infligea un si grave dommage aux Philistins, est généralement supposé renfermer des difficultés qui ne nous paraissent pas exister en réalité. Nous ne devons pas oublier que Samson était juge d'Israël, de sorte qu'il ne lui devait pas être difficile de ramasser un grand nombre de ces animaux (les chacals) même dans un court espace de temps, s'il était nécessaire. Nous n'avons pas d'ailleurs besoin de supposer que les chacals furent lâchés *tous à la fois* dans les champs des Philistins et dans la même partie de leur territoire. Samson et ses auxiliaires voulaient essayer probablement de produire une famine chez

En tout temps et en tout lieu, on a détruit les récoltes des ennemis. Dans l'inscription égyptienne d'Ouna, qui date, d'après M. Chabas, de vingt-huit ou trente siècles avant Jésus-Christ, nous lisons : « L'armée alla en paix ; elle renversa les postes fortifiés. — L'armée alla en paix ; elle détruisit les oliviers et les vignes du pays. — L'armée alla en paix ; elle incendia (toutes les récoltes). » Dans d'autres textes, où il est question du sud-ouest de la Palestine, peut-être de la Séphéla, il est dit aussi que les blés et les récoltes sur pied furent livrés aux flammes [1] Nous lisons également dans l'inscription qu'Osortesen III fit graver à Semneh, sur la rive du Nil : « Ce ne sont pas des hommes dignes d'égard (il parle des nègres de Nubie). Je me suis emparé de leurs femmes, j'ai saisi leur population sortie vers leurs puits, j'ai

leurs ennemis, non se livrer à une mesquine vengeance qui n'en aurait atteint qu'un petit nombre. Les Israélites n'auraient pu causer à leurs ennemis le grand dommage qu'ils avaient en vue, s'ils avaient allumé le feu de leurs propres mains, car ils étaient confinés dans les montagnes par leurs puissants voisins, et eussent-ils partiellement réussi, le mal aurait été toujours très restreint. L'idée d'attacher les chacals deux à deux par la queue était certainement un moyen très efficace d'obtenir le but proposé, comme le témoignera quiconque a tenté l'expérience. Un animal isolé, portant un brandon, l'éteindra rapidement ; deux au contraire sont non seulement entravés dans leur marche, mais ne peuvent trouver de terrier assez large pour y pénétrer ensemble ; ils sont donc forcés de continuer à courir furieux à travers champs, mettant le feu aux gerbes et aux épis non encore coupés, ainsi qu'aux vignes et aux oliviers. Les Philistins étaient en même temps dans l'impossibilité de saisir les auteurs du méfait. Les torches étaient indubitablement des torches du pin résineux du pays, lesquelles une fois allumées, ne s'éteignent que difficilement. » (*Bible Lands,* t. I, p. 280.)

1. Chabas, *Études sur l'antiquité,* p. 122-123.

frappé leurs troupeaux, j'ai dévasté leurs récoltes en y mettant le feu [1] »

L'idée de mettre le feu aux moissons, en y lâchant des renards avec des tisons enflammés, n'appartient pas exclusivement à Samson. Divers passages des auteurs de l'antiquité prouvent que ce qu'exécuta le fils de Manué se fit aussi ailleurs. Cassandre, dans le poème de Lycophron, appelle Ulysse, « un renard portant à la queue un flambeau ardent, » parce que partout où il allait, toutes sortes de maux suivaient ses pas [2]. Ovide a décrit dans ses *Fastes* [3] une fête qui se célébrait à Rome, au mois d'avril, sous le nom de *Cerealia*, et qui consistait à faire courir dans le cirque des renards, à la queue desquels on avait attaché des flambeaux allumés. Serarius et Bochart prétendent trouver dans l'histoire de Samson l'origine de cette fête, mais c'est plutôt un événement local qui devait lui avoir donné naissance ; Ovide dit que c'était en mémoire d'un renard qui avait incendié des moissons à Carséole, et la tradition qu'il rapporte peut bien être exacte.

Quoi qu'il en soit, il est certain que les Arabes regardent comme un outrage mortel l'acte d'un ennemi qui

1. Lepsius, *Denkmäler aus Aegypten und Nubien,* Abth. II, pl. 136 ; Chabas, *Études sur l'antiquité,* p. 138.

2. Cassandra, v, 344. *Lycophronis Alexandra,* cum commentariis Tzetzis, Bâle, 1546, p. 58.

3. *Fastor.,* l. IV, v. 681 et suiv., *Œuvres,* collection Nisard, p. 614-615. — L'histoire mentionne d'autres faits analogues. Annibal lâche des bœufs avec des torches enflammées attachées aux cornes. Tite-Live, XXII, 16 et suiv. Les Grecs déclaraient la guerre en jetant des torches enflammées sur le territoire ennemi. Voir les Scholies des *Phéniciennes* d'Euripide, 1386 (1379). Cf. Maeghaduta, 54, 4, des taureaux propageant l'incendie dans les bois avec leurs queues ; Babrius, fab. XI.

met le feu aux moissons. Les Philistins d'autrefois ne pensaient pas autrement que les Bédouins d'aujourd'huï. Il est aisé de s'imaginer leur colère quand ils virent toute leur récolte perdue. Dès qu'ils eurent appris quel était l'auteur du dommage et la cause qui avait poussé Samson à cet acte de dévastation, conformément à un usage terrible, assez commun en Orient, ils brûlèrent dans sa maison le beau-père de Samson et sa fille [1].

Quant à lui, après avoir frappé de nouveau contre les Philistins, un grand coup, que l'Écriture ne mentionne que d'une manière générale [2], il s'était réfugié dans une caverne du rocher d'Étam. Cette caverne était probablement une des nombreuses excavations qu'on trouve à l'extrémité orientale de la plaine de la Séphéla, dans les derniers contreforts des montagnes de Juda, vers Lekieh et Deir-Dubbân [3]. La surface du plateau rocheux qu'occupe Deir-Dubbân est percée, de distance en distance, d'ouvertures circulaires qui éclairent autant de salles souterraines. Tous les environs sont également remplis d'excavations, habitations antiques des Troglodytes dont la Bible a conservé le souvenir sous le nom de *Ḥorim* ou « hommes de cavernes [4]. » Elles sont creusées dans un

1. Jud., xv, 6. Cf, Jud., xii, 1 ; xiv, 15. Les Arabes ont tellement peur des incendies au moment de la moisson qu'ils punissent encore aujourd'hui de mort celui qui met le feu à un champ de blé, même par accident. Thomson, *The Land the Book*, p. 553.

2. Jud., xv, 8.

3. Stanley, *Sinai and Palestine*, 1868, p. 258-259.

4. Les חרים, *Ḥorim*, tiraient probablement leur nom du mot *ḥôr*, « trou, caverne. » On voit encore par centaines les cavernes qu'ont habitées ceux dont nous parle la Bible, dans les environs de Pétra. Voir Gen., xiv, 6; xxvi, 20-30 et I Par., i, 38-42; Deut., ii, 12, 22. Voir aussi la description de Job, xxx, 6 et la

tuf très fin et très tendre, et néanmoins très compacte, qui durcit à l'air et est d'une éclatante blancheur.

Celles qui sont connues sous le nom d'Arak-ed-Deir-Dubban forment trois groupes différents. Le plus considérable ne renferme pas moins d'une quinzaine de salles, communiquant les unes avec les autres et terminées en forme de coupoles ou d'entonnoirs renversés. Elles reçoivent le jour par un soupirail. Leur hauteur varie de huit à douze mètres. Elles ont en moyenne dix-neuf pas de diamètre [1]

Ces grandes galeries souterraines existaient, au moins pour la plus grande partie, du temps de Samson, et il lui était facile de s'y dérober aux poursuites de ses ennemis. Il s'attendait à être recherché par les Philistins; il ne se trompa pas. Ces derniers, pour se faire livrer sa personne, envahirent en armes le territoire de la tribu de Juda.

Depuis Othoniel, le lion de Juda n'a paru dans aucune guerre, et maintenant, pour éviter de se battre, il n'hésite pas à livrer Samson à ses ennemis. Le héros consent

note là-dessus dans Le Hir, *Le livre de Job*, p. 357 et dans Franz Delitzsch, *Das Buch Job*, 1864, p. 360-361. Dans l'Idumée, à ed-Dhahariyeh, par exemple, dans l'ouadi Dhahariyeh, les habitants demeurent encore dans des cavernes et l'une d'elles sert même de café. S. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, t. II, p. 394-396. Les Septante ont rendu *Ḥorim* par Χοῤῥαῖοι et la Vulgate, par *Horræi* et *Chorræi*. Voir Rey, sur les cavernes dont nous parle le livre des Juges, *Étude historique et topographique de la tribu de Juda*, Paris, 1863. La Bible ne mentionne pas les Troglodytes qui ont dû primitivement habiter ces cavernes et qui ne sont ni les Chananéens ni les Hébreux (Voir Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, 3e édit., 1864, t. I, *Zusätze*, p. 605).

1. Guérin, *Description de la Palestine, Judée*, t. II, p. 98-107. — Sur les cavernes de Beit-Djibrin, voir le P. Bourquenoud, dans *Das heilige Land*, 1868; A. H., *Die fünf Philister-Städte, ibid*, 1876, 5e livraison, p. 144 et suiv.

volontiers à se remettre entre les mains de ses frères, à la seule condition qu'ils se contenteront de le lier. Quand il est au milieu du camp des Philistins, il brise les deux cordes neuves dont on avait cru l'enchaîner, comme il aurait fait du lin à demi-brûlé, et armé d'une mâchoire d'âne [1] qu'il rencontre sous la main, il tue mille de ses ennemis [2].

1. Jud., xv, 18-19, raconte que Dieu désaltéra Samson en faisant jaillir de l'eau d'une dent de la mâchoire d'âne. Déjà dans l'antiquité, le paraphraste chaldéen entendait ce passage, non de la mâchoire elle-même, mais du lieu qui avait été appelé Ramathlechi ou « Élévation de la mâchoire. » « Dicitur Deum foramen maxillæ aperuisse, lisons-nous dans Procope de Gaza, *In Jud.*, *Pat. gr.*, t. LXXXVII, pars I, col. 1077, et ex illa aquas erupisse, pro eo, terram autem maxillæ ictu disrupit. » Le texte paraît susceptible de cette interprétation, mais il n'était pas plus difficile à Dieu de créer de l'eau dans la mâchoire même que d'en faire sourdre de la terre. Voir Bonfrère, *In Jud.* xv, 19, dans Migne, *Cursus completus Scripturæ Sacræ*, t. VIII, col. 982-985.

2. Samson est doué d'une force miraculeuse et Dieu combat avec lui. Il est bon pourtant, pour apprécier plus justement les exploits de Samson et se rendre compte de l'effet qu'ils devaient produire sur les Philistins, de rapporter quelques traits de mœurs arabes. « Les guerres (des Arabes) sont d'ordinaire peu sanglantes ; deux tribus peuvent être en guerre pendant toute une année, sans perdre plus de trente ou quarante hommes de chaque côté... Mais quand l'Arabe est en face de l'ennemi national,... il déploie souvent une valeur héroïque. Nous trouvons encore parmi eux des guerriers dont les noms sont célèbres dans tout le désert, et les actes de bravoure qu'on leur attribue pourraient sembler fabuleux, si nous ne nous souvenions pas que les armes des Arabes laissent le champ libre au courage personnel... Ainsi nous lisons dans l'histoire d'Antar que ce vaillant esclave, monté sur son cheval Ghabara, tua de sa lance, dans une seule bataille, huit cents hommes. Quoique incrédule sur le chiffre total de ce récit, je dois mentionner ici le nom d'un héros moderne, dont l'éloge se trouve dans cent poésies et dont les prouesses m'ont été attestées par des témoins oculaires : Gedoua

Quelque temps après, se trouvant la nuit à Gaza, les habitants de la ville en fermèrent les portes pour s'emparer de sa personne. Samson, qu'une passion coupable avait conduit au milieu de ses ennemis [1], échappa au danger en arrachant de ses gonds une des portes de la ville [2] Pour donner une preuve éclatante de sa force,

Ibn Gheyan el-Shamsy, tua trente ennemis dans une seule rencontre, il se vantait de n'avoir jamais fui et le butin qu'il avait fait était immense. » Burckhardt, *Notes on the Bedouins*, t. I, p. 133-135. « Le Shérif Hamoud, gouverneur de la côte du Yémen, fut repoussé avec son escorte de quatre-vingts hommes à cheval par Shammer seul, » etc. *Ib.*, p. 293. « Ahmadsé et Jirmé sont les noms de deux guerriers qui d'après les traditions arabes, suivirent ce chemin [d'ouadi Marreh], s'opposèrent seuls à une force armée de 500 hommes et les tuèrent tous. » E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, t. II, p. 415.

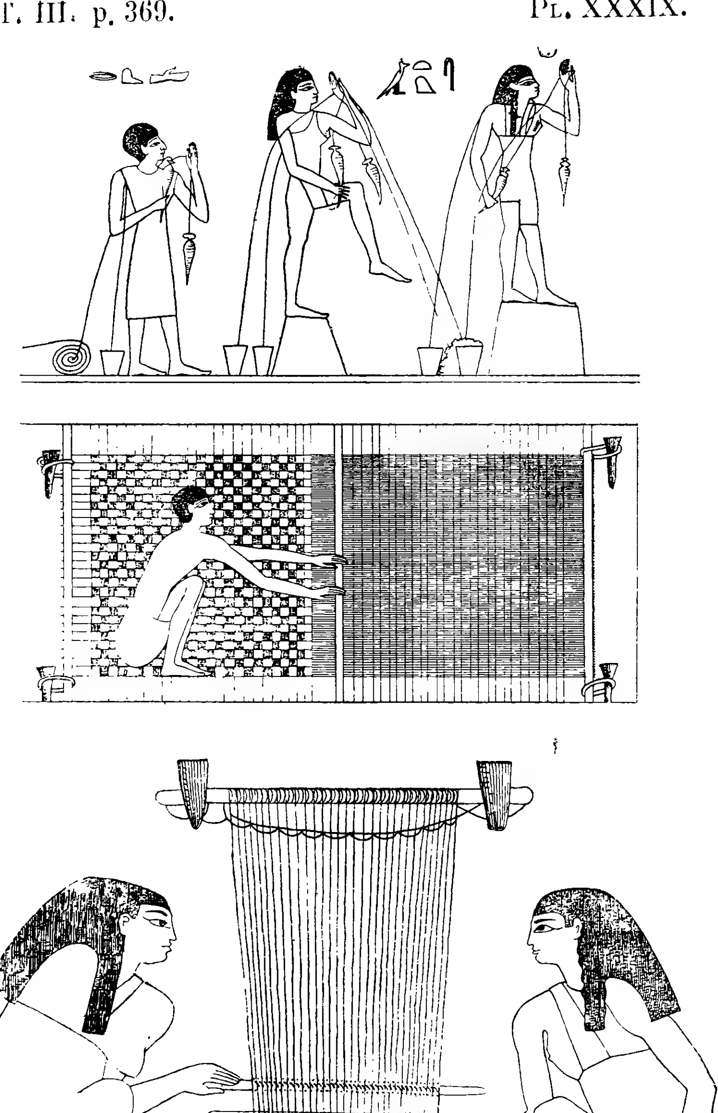
1. Une faute analogue avait failli également coûter cher au Mohar égyptien, presque dans les mêmes lieux, à Joppé, deux ou trois siècles auparavant. Chabas, *Voyage d'un Égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine, etc., au XIVe siècle avant notre ère, traduction analytique d'un papyrus du Musée Britannique*, 1866, p. 250-260, 277.

2. Voici la description de la forme actuelle des portes des villes en Palestine : « Les portes des villes sont ordinairement cintrées ; elles sont gardées et fermées la nuit. Elles sont larges, massives, à deux battants (Isaïe, XLV, 1), construites en bois solide et bardées de fer (Act., XII, 10). Une forte barre de fer, formant crochet à l'une de ses extrémités, est suspendue à un lourd anneau de même métal, fixé à un fort montant solide, bâti dans la muraille de chaque côté de la porte. Quand la porte est fermée, le crochet des arcs-boutants entre dans un autre anneau de fer, attaché derrière chaque battant, de sorte que la porte est capable de résister à une forte pression venant du dehors. La serrure est massive, de fer travaillé, et la clef à longue poignée, fort lourde, est portée à la ceinture par le gardien de la porte ou suspendue à un clou dans le petit appartement qui est tout près. Il fallut la force d'un Samson, pour arracher les portes de Gaza de leurs gonds, avec les deux montants, barre et tout, et les

il la transporta jusqu'au haut de la montagne qui regarde Hébron. « La tradition montre (encore aujourd'hui)[1] au

porter au sommet de la colline qui regarde Hébron (Jud., xvi, 3). Une tour, quelquefois deux, flanquent la porte. Des bancs sont fixés de chaque côté de l'entrée et sont souvent occupés par les gardes, qui vivent dans des appartements ouvrant sur le porche. Ce porche est le rendez-vous favori des habitants, spécialement des plus riches, qui y sont attirés par la brise fraîche qui souffle à travers la porte ombragée, et par la distraction qu'ils trouvent à voir aller et venir constamment hommes et bêtes... Les juges et même le gouverneur se rendent souvent en ce lieu pour régler les affaires les plus importantes : les causes civiles et criminelles y sont souvent discutées et jugées... Les portes de la ville sont fermées au coucher du soleil ou bientôt après. Quelques-unes d'entre elles ont, dans un de leurs battants, une petite porte, qui demeure ouverte une heure ou même plus après le coucher du soleil pour permettre aux piétons accidentellement en retard d'entrer dans la ville ou d'en sortir. On peut la faire ouvrir aussi plus tard, moyennant un backschisch. Mais les animaux doivent rester dehors et les voyageurs attardés sont ainsi fréquemment forcés de camper hors des murs, quand ils n'arrivent pas à la porte avant le coucher du soleil. » Van Lennep, *Bible Lands*, t. II, p. 450-452.

1. C'est une colline appelée el-Montar. Voici ce qu'en dit Van de Velde : « The hill el Montar, called thus after a Moslem weli built on his top, is, in my opinion, the same to which Samson conveyed the gates of the city, *the top of the hill which is within sight of Hebron* (Judges, xvi, 3.) Hebron itself, of course is not to be seen from el Montar ; but by Hebron in this passage of Scripture, it strikes me is meant *the mountains of Hebron;* for otherwise Samson, had he run night and day from Gaza, could only have come on the evening of the following day within sight of the city of Hebron. The city gate of Gaza was in those days probably not less than three quarters of an hour distant from the hill el-Montar. To have climbed to the top of this hill with the ponderous doors and their bolts on his shoulders, through a road of thick sand, was a feat which none but a Samson could have accomplished. » *Narrative of a Journey through*



sud-ouest de la ville, l'endroit où il déposa cette porte des Philistins [1] »

Mais s'il échappa cette fois au péril auquel il s'était exposé par sa faute, il ne devait pas en être toujours ainsi, et Samson finit par être victime de son incontinence. Il aima une femme, appelée Dalila [2], qui habitait la vallée de Sorek, cette gorge qui est creusée au pied de Saraa et se dirige vers l'occident. Pressé par cette femme cupide, qu'avait gagnée l'argent des Philistins, de lui faire connaître le secret de sa force, il eut la faiblesse, après avoir résisté quelques jours [3], de lui avouer

Syria and Palestine in 1851 *and* 1852, Édimbourg, 1854, t. II, p. 184-185.

1. Bädeker, *Palästina und Syrien,* 1875, p. 328. A l'est de Gaza, on montre un petit édifice dans lequel les habitants disent que se trouve le tombeau de *Samsûn.* « The place is still shewn from whence Samson must have carried off the gates of the city and close to it there is a weli, where the Mohammedans believe that God's Nazarite lies buried. » Van de Velde, *ibid.,* t. II, p. 186. Il est de construction moderne. La Bible nous apprend d'ailleurs qu'il fut enterré dans le tombeau de son père Manué. Jud., xvi, 31. Voir plus loin, p. 379.

2. La signification du nom de Dalila est incertaine. D'après Bertheau, c'est « ma chère, » d'après Ewald, « la traîtresse » (vendue aux Philistins) : *Geschichte des Volkes Israels,* 3e édit., t. II, p. 574. *Journal asiatique,* 1856, t. II, p. 389 et suiv.; Seetzen, *Reisen.,* t. IV, p. 499.

3. Voir Planche XXXIX, d'après Rosellini, t. II, pl, 41 et 42, tombeau de Roti et de Menothph, à Beni-Hassan, xvie et xviie dynastie, le métier à tisser auquel Samson est attaché, Jud., xvi. 13-14. Encore aujourd'hui, en Abyssinie, ce métier est fixé au sol par une cheville, voir T. Tobler, *Denkblättern aus Jerusalem,* p. 246. Livingstone, dans ses *Explorations de l'Afrique australe,* trad. Loreau, 1877, dit. p. 399-400, en parlant du royaume d'Angola : « Les femmes qui approvisionnent les bivouacs filent du coton au moyen d'un fuseau et d'une quenouille exactement pareils à ceux qu'employaient autrefois les

qu'elle résidait dans ses cheveux. On les lui coupa et il tomba ainsi désarmé [1], entre les mains de ses ennemis qui lui crevèrent les yeux sur-le-champ, afin de n'avoir plus à le redouter.

Aveugle et sans force, il fut conduit à Gaza, chargé de chaînes, enfermé dans une prison et condamné à un travail humiliant, réservé aux femmes et aux esclaves, celui de moudre le grain [2].

Les écrivains sacrés nous parlent souvent des moulins à bras [3] dont on se servait de leur temps en Palestine,

Égyptiennes... Nous rencontrons des hommes chargés de bottes de fuseaux, couverts de coton filé qu'ils vont porter au tisserand; ce sont les femmes qui filent et les hommes qui tissent l'étoffe. Chaque pièce de calicot a un mètre cinquante centimètres de longueur. Rien n'est plus simple que la construction des métiers angolais : deux traverses en bois, placées l'une au-dessus de l'autre, soutiennent la chaîne dans une position verticale; les fils sont séparés au moyen d'une latte fort mince, et la trame se fait avec le fuseau sur lequel a été filé le brin qui sert à la constituer. La manière de filer et de tisser qu'on emploie dans le royaume d'Angola et dans tout l'intérieur du midi de l'Afrique, est pareille au système qui était en usage chez les anciens Égyptiens. » Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians,* p. 85 et 86, ap. *ibid.*

1. Pourquoi Dieu avait-il voulu attacher la force de Samson à ses cheveux ? Milton en a donné cette raison :

> What is strength without a double share
> Of wisdom ? Vast, unwieldy, burdensome.
> God, when he gave me strength, to show withal
> How slight the gift was, hung it in my hair.
>
> (Samson Agonistes.

2. Jud., XVI, 21.

3. Les moulins à eau et à vent ont été inventés assez tard. On avait commencé par piler le grain, entre deux pierres, l'une servant de mortier, *medâkâh,* l'autre de pilon, avant de le moudre. Un bas-relief égyptien représente deux hommes broyant le grain dans un mortier, Van Lennep, *Bible Lands,* t. II'

dont on se sert encore dans plusieurs parties de l'Orient [1], pour moudre le grain. Le bruit de la meule qui écrase le grain caractérise les lieux habités en Orient, comme le bruit des voitures caractérise les grandes villes de l'Occident. On l'entend encore aujourd'hui, quand on passe dans les rues de Gaza, comme on l'entendait au temps de Samson [2]. M. Thomson a fait de ce bruit une description intéressante [3] que nous allons traduire ici. « Le petit détour (que je fis à Lydde), dit-il, m'offrit une belle illustration de la sainte Écriture. Deux femmes sont assises devant la porte de leur maison, sur une large pièce de toile, occupées à moudre du grain avec un moulin à bras. J'avais entendu le bruit de cet instrument, quelque temps avant de le voir, et je comprends maintenant le sens de ce passage de l'Ecclésiaste : « Le bruit que fait

p. 417. Cf. *Æneid.*, I, 179. Le moulin à bras existait dès le temps d'Abraham, Gen., XVIII, 6. — Sur les moulins à bras, voir J. Beckmann, *History of Inventions*, Londres, 1846, t. I, p. 147 et suiv.

1. On se sert aussi du mortier, aujourd'hui encore, dans quelques villages d'Orient. Thomson, *The Land and the Book*, part. I, ch. VIII, 1870, p. 94. — Niebuhr, *Description de l'Arabie*, édition 1779, t. I, p. 74 et planche I, figure H; Burckhardt, *Syria*, p. 87.

2. « It is one of those pleasant coincidences that here at Gaza, where we read so incidentally of the *grinding at the mill* in that ancient story (of Samson), we still have the same operation ringing in our ears... I saw this operation going in several places during our ramble about the city, and we heard its ringing « sound » until a late hour last night... The reason is that this city has no mill-stream near it; there is neither wind nor steam mill, and hence the primitive apparatus in found in every street. » Thomson, *The Land and the Book*, part. III, ch. XXXIV, édit. 1870, p. 550, 551, 552.

3. Thomson, *The Land and the Book*, part. III, ch. XXXIV, édit. de 1870, p. 526.

» le moulin s'affaiblit, parce que celles qui sont occupées » à moudre sont peu nombreuses [1] » Jérémie assombrit aussi le tableau qu'il trace de la désolation d'Israël par Nabuchodonosor, en ajoutant que le bruit des meules de moulin cessera [2]. Et parlant de Babylone, dont le roi a fait ainsi taire le bruit des moulins dans Jérusalem, S. Jean, dans les menaces de son Apocalypse, en décrit la désolation en disant : « On n'entendra plus en toi le bruit de la meule. » *Vox molæ non audietur in te amplius* [3].

On voit par ces divers passages que le bruit de la meule qui broie le grain est donné comme le signe d'un lieu habité : c'est un bruit qu'on entend tout le jour, là où il y a une agglomération d'hommes.

« En se dirigeant d'ici vers le sud, à travers tout le pays des Philistins, continue M. Thomson, il n'y a point de moulins à eau et nous ne cesserons pas d'entendre le bruit du moulin à bras, matin et soir, et quelquefois jusque très avant dans la nuit, dans tous les villages et les campements arabes [4] »

Le voyageur anglais a représenté l'opération de la mouture. Deux femmes sont assises à côté du moulin, l'une vis-à-vis de l'autre [5]. Chacune d'elles fait exécu-

1. Ecclc., XII, 4.
2. Jer., XXV, 10.
3. Apoc., XVIII, 22.
4. Thomson, *The Land and the Book*, p. 526.
5. *Duæ molentes in molâ,* dit Notre-Seigneur, Matth., XXIV, 41. C'est le cas ordinaire. Quelquefois cependant, quand le moulin est petit, une seule femme est occupée à moudre. Il y en a ordinairement deux, à cause de la fatigue de ce travail. Elles tiennent l'une et l'autre la poignée de la meule supérieure, parce qu'il serait trop pénible de la reprendre chaque fois et qu'on produirait ainsi des mouvements saccadés nuisibles à la mou-

1



2



cuter un demi-tour à la poignée. Cette poignée est droite. Elle est placée à un bord de la pierre supérieure qu'elle sert à faire tourner sur la meule inférieure. La meule supérieure est appelée en arabe *rekkab*, « le cavalier, » comme l'appelaient autrefois les Hébreux [1] Elle est percée au milieu d'un trou, dans lequel entre une tige de fer, fixée solidement à la pierre qui repose sur le sol. L'une des femmes jette le grain par ce trou, à mesure qu'il est nécessaire. La meule supérieure est concave dans la partie qui s'adapte à la meule inférieure, laquelle, au contraire, est convexe. Celle-ci est fixée sur le sol. Toutes les deux sont de forme ronde. Aujourd'hui, en Palestine, elles sont ordinairement l'une et l'autre en lave poreuse du Hauran. Cette pierre est préférée, à cause de sa légèreté qui rend le travail moins pénible. Quelquefois la meule inférieure est en matière plus dure [2]. Le blé, grossièrement moulu, sort d'entre

ture. Voir Planche XL, nº 2, la représentation d'après Kitto, *Biblical Cyclopædia,* t. III, p. 178. On peut en voir une analogue, dans M. Thomson, *The Land and the Book,* p. 527. Nous joignons à propos de Dalila, Planche XL, nº 1, d'après M. de Vogüé, *Revue archéologique,* juin 1868, t. XVII, Pl. XIV, nº 6, un « scarabée du Cabinet impérial de Vienne. Il représente une dame phénicienne, assise sur une chaise élevée ou trône, se faisant servir à boire par une suivante. Les costumes rappellent d'une manière frappante ceux des bas-reliefs assyriens. La légende est en caractères que je ne crois pas être postérieurs au VIIe siècle. Elle se lit ainsi : *A Akhotmelek, femme de Joshua.* »

1. רכב, *rĕkeb,* Deut., XXIV, 6 ; Jud., IX, 53 ; II Sam., XI, 21. *Rĕkeb* signifie proprement « chariot. » La meule inférieure s'appelait en hébreu פלח תחתית, *pĕlaḥ taḥtit,* Job., XLI, 16. Les Latins l'appelaient *meta.* Ils nommaient la meule supérieure *catillus.*

2. Thomson, *The Land and the Book,* p. 528.

les deux pierres et tombe sur la toile au-dessus de laquelle le moulin est placé [1]

Comme il n'existait pas chez les Orientaux de moulins publics ni de boulangers, chaque famille devait avoir un moulin à bras [2], et comme on faisait cuire chaque jour le pain de la journée, il fallait moudre aussi chaque jour le grain nécessaire. Aussi le Deutéronome [3] avait-il défendu de prendre les moulins en gage, de peur que ceux qui seraient privés de cet objet de première nécessité ne fussent exposés à mourir de faim.

On ne peut du reste imaginer d'occupation plus fastidieuse et plus fatigante. Aussi celui qui était obligé de s'y livrer était considéré comme la plus malheureuse des créatures [4], et chez les peuples anciens, on condamnait souvent les captifs à tourner la meule [5], comme Samson l'est par les Philistins [6]. Il est donc impossible de rien concevoir de plus humiliant pour

1. Van Lennep, *Bible Lands,* t. I, p. 82, texte et illustration. Cf. Isa., XLVII, 1-2.

2. Du temps de Notre-Seigneur, il y avait des moulins dont la meule était mise en mouvement par des ânes, comme le prouve l'expression de S. Matthieu, XVIII, 6, μύλος ὀνικός. On rencontre déjà des moulins de ce genre chez les Égyptiens. Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians,* t. II, p. 118.

3. Deut., XXIV, 6; Josèphe, *Antiq. Jud.,* IV, VIII, 26. — Les Hébreux, en quittant l'Égypte, avaient emporté avec eux dans le désert, comme un objet indispensable, des moulins à bras, dont ils se servaient en même temps que des mortiers. Num., XI, 8. Voir t. II, p. 532.

4. L'Exode, pour énumérer toutes les conditions, dit : depuis le roi jusqu'à l'esclave qui est à la meule. Exod., XI, 5. Cf. Plaute, *Merc.*, II, 3.

5. Voir *Odyss.*, VII, 103 ; Suétone, *Tiber.*, LI. Cf. Is., XLVII, 1-2 ; Lam., V, 13.

6. Jud., XVI, 21.

le héros israélite que cette besogne de femme et d'esclave :

To grind in brazen fetters, under task,
Eyeless, in Gaza, at the mill with slaves.
Can this be he
Who tore the lion as the lion tears the kid [1] ?

disait Milton, à qui sa propre cécité avait inspiré le plus vif intérêt pour le juge de Dan, privé de la vue par la cruauté de ses ennemis.

Quelles amères réflexions devaient se presser dans l'esprit du guerrier, réduit à la condition de la plus vile esclave ! « Je ne me souviens pas d'un seul exemple dans lequel les hommes aient été occupés à moudre, » dit M. Thomson [2]

Mais l'heure de la vengeance approchait. Les cheveux de Samson avaient repoussé et sa force lui était revenue. Un jour où les Philistins célébraient une fête dans le temple de Dagon [3], leur dieu, ils firent amener leur ennemi vaincu, afin de triompher de sa défaite.

1. Milton, *Samson Agonistes.* « Chargé de fers, à la tâche, aveugle, à Gaza, tourner la meule avec les esclaves... Est-il possible que ce soit celui qui déchirait le lion comme le lion déchire un chevreau ? »

2. Thomson, *The Land and the Book*, p. 527. Les aveugles s'astreignent cependant quelquefois en Orient à tourner la meule, afin de recevoir en récompense quelque aumône. « In wealthy families, dit M. Van Lennep, this work is done by menials or slaves (Exod., XI, 5 ; Lam., V, 13). *The blind also go from house to house to do the grinding, and thus earn a pittance.* » *Bible Lands,* p. 87. M. Bonar a vu aussi des hommes tourner la meule en Orient. *The Desert of Sinai,* Londres, 1857, p. 108-109.

3. Sur l'emplacement traditionnel du temple de Dagon, voir Ritter, *Erdkunde, Palästina*, t. XVI, p. 54 ; *Das heilige Land,* I Heft, 1877, p. 15.

Le héros se prêta un moment à leurs jeux, puis, il invoqua Jéhovah, le Dieu d'Israël, par une prière dont le ton plein d'humilité est doublement touchant sur les lèvres du lion enchaîné : « Mon Seigneur, Jéhovah, souvenez-vous de moi, je vous en prie ; donnez-moi de la force, je vous en prie, seulement pour cette fois, ô mon Dieu, et je me vengerai d'un seul coup des Philistins qui m'ont arraché mes deux yeux [1] »

Dieu exauça son serviteur. Deux colonnes soutenaient le temple, sur le toit duquel étaient réunis les principaux des Philistins, Samson se fit conduire auprès d'elles par l'enfant qui guidait ses pas, les renversa et avec elles le temple lui-même [2]. Il fut enseveli sous les ruines et ses ennemis avec lui, faisant périr plus de Philistins par sa mort que pendant sa vie tout entière.

L'explication de cette partie de l'histoire de Samson a toujours été regardée comme une des plus difficiles, l'une de celles aussi où l'imagination des exégètes s'est donnée la plus libre carrière. Ce qu'en a dit M. Stark, qui a publié un travail considérable sur *Gaza et la côte philistine*, est ce que l'on a imaginé jusqu'ici de plus vraisemblable. Voici son explication, que nous ne ferons guère que traduire.

Un grand sacrifice est offert à Dagon, par les princes des Philistins, en présence d'une grande multitude de peuple. Le *baït* (maison ou temple dans le sens strict), est rempli d'hommes et de femmes. En outre, trois mille hommes qui veulent voir les jeux de Samson sont sur le

1. Jud., XVI, 28.

2. L'athlète Cléomède mourut d'une manière semblable. Pausanias, *Perieg.*, VI, 9, 3. Eusèbe, *Præpar. Ev.*, V, 34. Cf. Hamasa, p. 404, 9 et suiv.

gâg, ou toit plat[1] Ce détail nous montre déjà clairement qu'il est question d'un grand temple en plein air, d'un espace ouvert ou d'une cour qui fait partie du temple, comme plus tard dans le temple de Jérusalem. Le sacrifice solennel et aussi les jeux de Samson ont lieu dans cette cour. Le peuple contemple le spectacle du *gâg*, c'est-à-dire de la galerie ou estrade qui entoure et domine la cour. Il ne s'agit pas du *gâg* ou toit qui couvre la *cella* proprement dite, dans laquelle était la statue du dieu Dagon ; ce sanctuaire devait être très petit et, de plus, étant considéré comme un lieu tout à fait sacré et inaccessible aux profanes, Samson n'y pouvait pénétrer et s'y livrer à ses jeux.

La galerie ou estrade dont nous venons de parler était soutenue par des colonnes et des poutres en bois, *'amoudîm*, ressemblant aux colonnes qui furent plus tard placées dans les salles du vestibule du temple de Salomon. Samson est placé entre les colonnes, non pas entre deux colonnes uniques de la galerie, car il y en avait davantage, mais à côté de deux d'entre elles, tout près de la galerie, dans la cour extérieure. Pour faire périr les Philistins, il se fait conduire entre les deux colonnes du milieu et les renverse l'une et l'autre. Le bâtiment s'écroule alors et il écrase sous ses ruines les Philistins qui étaient sous la galerie en même temps que ceux qui étaient au-dessus.

Il n'est donc pas question ici des deux colonnes qu'on sait avoir été placées devant les sanctuaires phéniciens : elles étaient isolées et ne supportaient rien. Il ne s'agit pas davantage de deux colonnes qui auraient soutenu par le

1. Les toits des maisons de Gaza sont plats et l'ont toujours été. Thomson, *The Land and the Book*, part. III, ch. xxxvi, édit. 1870, p. 553.

milieu un bâtiment circulaire : ce mode de construction était peu pratique, et une colonne placée au milieu, comme dans les cryptes circulaires, supporte beaucoup mieux le poids que deux colonnes.

Il est clair d'ailleurs que l'effondrement de la salle et de l'estrade, par un de ses côtés, pouvait entraîner facilement la ruine de l'édifice, surtout à cause de la multitude des personnes précipitées les unes sur les autres.

Le temple dont il est question dans cette partie de l'histoire de Samson comprend donc la *cella* ou sanctuaire du dieu Dagon avec une cour en plein air, laquelle cour était fermée, au moins dans un de ses côtés, sinon dans tous, par une galerie ou salle demi-circulaire, sur laquelle était dressée une sorte d'estrade ou d'amphithéâtre pour les spectateurs. On ne saurait dire d'ailleurs quelle était la forme de l'ensemble de cet édifice, s'il était rond, comme dans les temples de Malte ou de Gaulos, ou bien carré comme à Marathos et à Paphos [1]

Le désastre causé par la mort de Samson dut produire une grande consternation parmi les Philistins. Ils ne songèrent même pas à empêcher les Hébreux de prendre le corps du héros qui fut enseveli dans le tombeau de ses pères.

M. Guérin a découvert l'emplacement du tombeau de Samson [2].

1. K. B. Stark, *Gaza und die philistäische Küste, eine Monographie*, l. I, c. III, § VII, p. 332-333. — On peut voir d'autres hypothèses dans Thomson, *The Land and the Book*, part. III, ch. XXXVI, édit. 1870, p. 553-554 ; Shaw, *Travels or observationes relating to several parts of Barbary and the Levant*, 1738, p. 283.

2. Guérin, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine, Judée*, t. III, p. 324-326.

« Nous nous arrêtons, dit-il, un instant au milieu du *Khirbet-A'selin*. C'était en grande partie pour le visiter que j'étais revenu dans ce district, que j'avais déjà parcouru, mais où, à mon insu, j'avais laissé plusieurs ruines intéressantes sans les avoir examinées. Lors de mon passage à Beit A'thab, quelques habitants de ce village, que je questionnai sur les antiquités et sur les traditions de la région qui leur était familière, m'avaient demandé si j'avais exploré près de Sara'a et d'A'rtouf, le Khirbet A'selin. Là, m'avaient-ils dit, est un sanctuaire vulgairement appelé *Oualy Cheik Gherib*, mais que nous vénérons également sous le nom de *Kabr Chamchoun* (tombeau de Samson). Cette indication avait été un trait de lumière pour moi...

» Les mêmes habitants avaient ajouté que le village d'Achoua' s'appelait autrefois Achoua'l ou Achtoua'l, nom dans lequel il est permis de reconnaître celui d'Echthaol. Ce second renseignement avait achevé de me décider à visiter de nouveau les rives de l'Oued es-Serar et, en particulier, le Khirbet A'selin, dans l'espérance d'y retrouver, grâce aux indications tout à fait inattendues que je venais de recueillir, le tombeau de l'homme extraordinaire qui avait si longtemps fait trembler les Philistins.

» En arrivant donc à ce dernier *Khirbet*, où l'on voit les décombres d'une quarantaine de petites maisons, je me hâtai de pénétrer dans l'*Oualy Cheik Gherib;* mais je n'y trouvai qu'un sanctuaire musulman, de forme rectangulaire au dehors et voûté au dedans. De vieux figuiers l'ombragent à l'extérieur. Intérieurement, on remarque à l'un de ses angles un long sarcophage de pierre, surmonté d'un couvercle en dos d'âne et analogue à ceux que l'on rencontre si fréquemment dans ces sortes de

chapelles funéraires. Je doute fort qu'il date de l'époque judaïque, mais l'*oualy* qui le renferme a pu être élevé sur l'emplacement d'un ancien tombeau juif, actuellement détruit ou caché sous cette construction musulmane, et qui, d'après la tradition que m'ont transmise les habitants de Beit-Aht'ab, ne serait autre que le tombeau de Samson, dont le nom est resté attaché à l'*oualy*, concurremment avec celui du cheik qui y est enterré. Dans tous les cas, je ferai observer ici que cette tradition semble en parfait accord avec le verset (31 du chap. xvi du livre des Juges). Ce verset, en effet, nous apprend que Samson fut enseveli entre Tsora'h et Echtaol, dans le tombeau de son père Manoah. Celui-ci, originaire de la première de ces deux villes, qui a été identifiée avec le village actuel de Sara'a, situé à deux kilomètres à peine au sud du Khirbet A'selin, avait son champ et son tombeau de famille entre Tsora'h et Echtaol, dans un endroit appelé Mahaneh-Dan, dans la Vulgate : *Castra Dan* [1]

» Il est probable, en effet, que le tombeau de Manoah, qui, d'après le verset 31 du chapitre xvi du livre des Juges, est indiqué comme se trouvant entre Tsora'h et Echtaol, occupait l'emplacement que je lui assigne, puisque le Mahaneh-Dan est également mentionné entre ces deux mêmes villes. Tsora'h, ai-je dit, a été identifié par tous les critiques avec le village de Sara'a, qui, sauf une légère nuance, a conservé fidèlement la dénomination antique de cette ville. Quant à Echtaol, que la Bible lui associe toujours et dont, par conséquent, elle devait être voisine, la tradition que j'ai rapportée la confond avec Achoua', jadis Achou'al et Achtoua'l. Or, comme

1. Jud., xiii, 24-25.

le Khirbet A'selin est situé entre Sara'a, au sud, et Achoua' à l'est-nord-est, j'en conclus que l'oualy Cheik Gherib peut revendiquer légitimement l'honneur que la même tradition lui attribue, et qu'il est permis d'y reconnaître l'emplacement du tombeau de Samson.

» Dans sa relation intitulée *les Chemins de Jérusalem*, Rabbi Ishak Chelo, qui voyagea en Palestine vers 1333, s'exprime ainsi : « De Jérusalem à Sarea, la patrie de Samson. Aujourd'hui on l'appelle Sarah, et l'on y montre la tombe de Samson. C'est un fort ancien monument, orné de la mâchoire d'âne avec laquelle il avait tué les Philistins [1] » Ce passage concorde avec la tradition dont j'ai parlé et qui place près de Sara'a le tombeau de Samson. Seulement, le monument signalé par Ishak Chelo n'existe plus, et c'est vraisemblablement l'oualy Cheik Gherib qui a succédé à ce tombeau. »

Tous les détails que nous avons donnés sur la vie de Samson, les lieux où il vécut et où il est mort, nous montrent combien le récit du livre des Juges, concernant cet homme extraordinaire, est rigoureusement et l'on pourrait dire minutieusement exact. Peut-on exiger une confirmation plus éclatante de sa vérité historique? Cependant de tous les personnages de l'Ancien Testament, Samson est celui qui a été le plus en butte aux attaques des rationalistes. Les partisans des mythes se sont jetés sur lui comme sur une proie. Toute son histoire, à commencer par son nom, paraît s'accommoder si bien aux interprétations mythologiques ! Aussi a-t-on étudié de tous côtés le mythe de Samson. Il est nécessaire de dire ici quelques mots de ces attaques.

1. Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte*, p. 245.

Le travail de ce genre qui a fait le plus de bruit et a reçu le plus favorable accueil dans les rangs de la libre pensée, en Allemagne, c'est celui du docteur Steinthal, professeur de philosophie générale à l'Université de Berlin ; il est intitulé *Die Sage von Simson* [1] C'est pour ce motif que nous allons l'analyser de préférence à tout autre.

Samson, d'après Steinthal, est le soleil, le héros solaire des Hébreux : c'est Héraclès, c'est Melkart. La théorie solaire prédomine aujourd'hui parmi les mythologues [2], ils voient partout l'astre du jour [3]. Le nom de Samson prête plus que tout autre à ce rapprochement, car le substantif dont il semble dériver, *šémeš*, est le mot même qui signifie « soleil » dans la langue hébraïque, « Samson était primitivement un dieu solaire ou son représentant, un héros solaire, le soleil considéré comme représentant du calorique dans la nature, en tant qu'il donne force et vie et aussi en tant qu'il brûle et détruit.

1. Publié dans la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, dirigée par le Dr Lazarus et par le Dr Steinthal, t. II, 1862, pag. 129-178.

2. M. Tiele a adopté pleinement les idées de Steinthal. Pour lui, « Melkart, Simson, [c'est le] dieu solaire combattant et mourant... Le mythe de Simson (Samson) était appliqué, en Phénicie, aussi bien à Melkart qu'à Eshmun... Ce dieu [Samson] n'est pas autre que le Héraklès assyro-akkadien : Ninib ou Nindar, le dieu solaire mort, représenté comme un colosse qui étrangle un lion. » *Manuel de l'histoire des religions*, p. 82.

3. M. James Fergusson s'en est moqué, dans son savant ouvrage, *Rude Stone monuments in all countries*, Londres, 1872, p. 32, n. 2, en disant : « I am, of course, aware that the most fashionable craze is to consider Troy as a myth. So far, however, as I am capable of understanding it, it appears to me, that the ancient Solar myth of Messrs. Max Müller and Cox is very like mere modern moonshine. »

Le nom de notre héros conduit finalement à cette conclusion, car Samson ou plus exactement *Šimšon* dérive clairement du mot hébreu qui signifie soleil [1] »

La chevelure de Samson rappelle les boucles d'Apollon, qui sont l'image des rayons du soleil, avec cette différence cependant que « Samson n'est pas le dieu qui éclaire, mais le dieu qui échauffe et qui engendre. Sa chevelure est comme la chevelure et la barbe de Zeus, de Chronos, d'Aristée et d'Asclépios, l'image de la force et de la plénitude de vie. En hiver, quand toute la nature paraît sans force et sans sève, le dieu de la vie et de la croissance a perdu sa chevelure. Au printemps elle repousse et la nature revit [2]. »

Il résulte de là que Samson est « l'hercule hébreu, » le Melkarth phénicien, parce que l'un et l'autre est le dieu soleil considéré comme guerrier. « Il en résulte clairement aussi que nous pouvons identifier de même Samson, et pour les mêmes motifs, avec Persée et Bellérophon, avec Indra et Siegfried, bref, avec tous les personnages mythologiques et tous les héros légendaires qui ont des relations avec le soleil, la lumière et surtout la chaleur, comme Orion, Sirius, Aristée, Chronos. Il y

1. *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, p. 123. — Cette dérivation n'est pourtant rien moins que certaine. Les opinions sont très partagées sur l'étymologie du nom de Samson. M. Diestel, Herzog's *Real-Encyklopädie*, t. XIV, p. 410, nie, avec beaucoup d'autres, que Simson dérive de שמש, *šémĕš ;* il le fait dériver de שם, *šam,* שמם, *šamam,* « ravager, » et lui attribue le sens de « dévastateur, » comme au glaive d'Amru, qui portait un nom semblable. Josèphe donne à Samson le sens de fort, ἰσχυρός, *Antiq. Jud.*, V, VIII, 4. Ewald interprète « serviteur » de Dieu ou nazaréen, *Geschichte des Volkes Israëls,* 3e édit., t. II, p. 559, note 2.

2. *Ibid.,* p. 144.

a des synonymes dans la mythologie comme dans le langage, par exemple, Apollon et Hélios, Héraclès et Persée ; ces deux derniers sont également synonymes avec Apollon [1] » et avec Samson.

Après avoir admis que Samson et le soleil ne sont qu'un, M. Steinthal trouve tout à fait simple et naturel d'expliquer les faits attribués au juge d'Israël par des mythes solaires.

Le livre des Juges raconte que Samson, lorsqu'il va visiter sa fiancée, est attaqué par un lion et qu'il le tue. « Ce lion n'est pas un vrai lion, mais un lion mythologique, un symbole [2]. Nous savons quelle est la signification de ce symbole. Hercule commence aussi ses travaux par une victoire sur un lion. Les Assyriens et les Lydiens, deux peuples de race sémitique, adoraient un dieu solaire qu'ils appelaient Sandan ou Sandon. Ce dieu est représenté comme terrassant les lions, et il est souvent figuré luttant contre un lion ou foulant aux pieds un lion mort. Sur les monuments lydiens comme à Patare, le lion apparaît comme l'animal d'Apollon. Il est clair par là que le lion était, chez les peuples sémitiques, le symbole de la chaleur solaire qui brûle et consume. Ce qui conduisit à « ce symbolisme, » ce fut certainement la couleur blonde (du lion) qui est la couleur du feu ; de même que sa crinière, qui fait songer aux boucles d'or d'Apollon ; ce fut enfin la force et la vigueur de ce puissant animal... *Samson-Hercule-Sandon tue le lion* signifie donc : il est la puissance bienfaisante et salutaire qui protège la terre contre les ardeurs de l'été. Samson est le doux Aristée qui sauve l'île de Kéos du lion, le protec-

1. *Ibid.*, p. 145.
2. *Ibid.*, p. 132.

teur des abeilles et du miel qui est produit en abondance quand le soleil est dans le signe du lion. C'est ainsi qu'une douce nourriture sort de celui qui dévore. »

Dans un autre de ses exploits, Samson lâche des renards pour faire du mal à ses ennemis, après leur avoir attaché à la queue des flambeaux allumés. « Le renard est, comme le lion, un animal qui signifie, dans la mythologie, le soleil dévorant ; sa couleur et son poil abondant le désignent naturellement pour remplir ce rôle typique [1] » Le mythe signifie donc ici simplement que le soleil a brûlé, détruit les moissons, par la maladie qu'on appelle la rouille.

« Moins clair, mais assurément non sans signification est le trait suivant. Les Philistins se vengent de l'incendie de leurs champs, de leurs vignes et de leurs oliviers, causé par Samson, en brûlant la fiancée et le beau-père de Samson, ce qui fournit à celui-ci l'occasion d'infliger une grave défaite à ses ennemis. Après sa victoire, il s'enfuit et se cache dans une caverne. Que signifie cette conduite de Samson, dont la légende ne donne aucun motif [2] ? Qu'a-t-il à craindre, surtout après une telle victoire? — Qu'on se souvienne qu'Apollon fuit aussi, après avoir tué l'Hydre, ainsi qu'Indra, après avoir tué Vretra, d'après la tradition védique : le plus élevé des dieux sémitiques, El, doit donc fuir aussi. Quand une tempête bouleversait la nature et que deux puissances naturelles semblaient lutter l'une contre l'autre, on pressentait la présence du Dieu bon ; après sa victoire, quand tout était

1. *Ibid.*, p. 134.

2. Il n'est pas exact de dire qu'aucun motif n'est donné de la conduite de Samson. Il se cache dans une caverne, pour échapper à la vengeance des Philistins, Jud., xv, 8.

redevenu calme, il semblait s'être retiré et s'être éloigné [1] »

Le docteur Steinthal avoue que l'explication mythologique de la mâchoire d'âne dont se sert Samson pour tuer les Philistins n'est pas sans difficulté. Cependant la localité palestinienne appelée *Mâchoire d'âne* rappelle l'Onugnatos du golfe laconien, vis-à-vis de l'île de Cythère, mot qui est certainement la traduction grecque d'un nom phénicien primitif, signifiant « mâchoire d'âne. » — « Assurément, Onugnatos indique un mythe répandu chez les Phéniciens et dans lequel une mâchoire d'âne jouait un rôle important. Comme le renard, l'âne, à cause de sa couleur rousse, dont il tirait son nom en hébreu, était consacré chez plusieurs peuples au dieu solaire méchant, à Moloch et à Typhon, et les Grecs racontent que, dans les terres hyperboréennes, on offrait à Apollon des hécatombes d'ânes. L'âne appartient aussi, à cause de sa lubricité, à Silène, le démon des sources, et il peut ainsi expliquer l'origine en ce lieu d'une source célèbre qui jaillit de la mâchoire. Peut-être existait-il autrefois près de cette source, qui est appelée « la Source de celui qui invoque, » un sanctuaire où les prêtres du dieu Soleil faisaient des prophéties, comme ceux du dieu solaire de Lydie, Sandon, près d'une source voisine de Colophon. L'âne est un animal prophétique : je n'ai besoin de rappeler que l'âne de Balaam [2]. »

La mâchoire d'âne elle-même a une valeur mythologique. « Ce n'est pas autre chose que l'éclair, comme dans les mythes indo-germaniques la tête d'âne et en particulier la tête de cheval désignent les nuages, et la

1. Steinthal, *Die Sage von Simson*, p. 135.
2. *Ibid.*, p. 136-137.

dent, surtout celle du sanglier, désigne l'éclair. Il s'agit donc ici de la foudre et de l'éclair, à l'aide duquel le dieu Soleil triomphe et en même temps forme la localité dont il est ici question [1] »

Quant à la source, « c'est la pluie qui tombe des nuées après la foudre [2]. » A Tanger, auprès de la tombe d'Antée, terrassé par Hercule, « il y avait une source [3]. »

L'enlèvement de la porte de Gaza, attribué à Samson, est probablement « un mythe défiguré » qui a du rapport avec celui d'Hercule descendant dans les enfers. Sous sa forme première, il devait s'exprimer ainsi : « Samson a brisé les portes de l'Hadès bien fermé... On oublia pour quel motif Samson était descendu dans les enfers, et la légende donna une nouvelle explication de sa présence à Gaza, en conformité avec son caractère : il y avait été attiré par une femme. Ce n'est certainement pas sans raison qu'il est dit qu'il se lève au milieu de la nuit, au lieu de ne se lever qu'à l'aurore; il y a là un souvenir que l'événement de sa descente aux enfers eut lieu dans l'obscurité. On ajoute que Samson non seulement enleva la porte, mais la transporta sur une montagne. Une circonstance locale, comme la forme d'un rocher, doit avoir donné naissance à ce trait, mais il a tiré très vraisemblablement son origine du souvenir qu'on avait conservé que ce héros solaire avait rapporté quelque chose des enfers [4] »

1. *Zeitschrift für Völkerpsychologie,* 1862, p. 137-138. Steinthal avait cru d'abord que la mâchoire d'âne était une harpe, mais à cause de l'expression « jeter, » il pense maintenant que c'était la foudre. *Ibid.*, note.

2. *Id., ibid.*, p. 139.

3. *Id., ibid.*, p. 138-139.

4. *Id., ibid.*, p. 139-140.

Samson est plein de faiblesses comme Hercule, parce que le soleil est le dieu de la fécondité et de la génération. Le dieu aime la déesse de l'enfantement. Cette déesse est en général la nature, fécondée par la chaleur du soleil, et en particulier la lune, la terre ou l'eau, primitivement la pluie ou le cep de vigne qui produit le vin. C'est ainsi que Vénus naît au sein de la mer, et que les étangs, remplis de poissons, sont consacrés aux déesses.

Des trois femmes philistines avec qui Samson entre en rapport, nous ne connaissons le nom que de la troisième, Dalila, nom qui signifie, d'après Gesenius, *infirma, desiderio confecta*, par conséquent « la languissante, » et d'après Bertheau, « la tendre. » Elle demeure dans la vallée des Vignes que le dieu Soleil semble rechercher. Le nom même de Dalila peut signifier branche, cep de vigne. Déjanire est aussi la fille d'Œneus, « l'homme du vin, » ou d'après d'autres, de Dionysos (Bacchus). Orion, qui touche de si près au dieu Soleil, recherche la fille d'Œnopion, « le cep de vigne. » Que si Dalila signifie « la palme, » ce qui est fort possible, nous savons que le palmier était consacré à Aschéra.

Une autre explication est encore admissible. Dalila peut signifier aussi « la molle, » « la décroissante, » en la considérant comme déesse de la lune. La lune est d'abord, à la vérité, la vierge pure, mais à Tyr et en Assyrie elle prend le caractère de déesse de l'enfantement et on l'honore par la chasteté et les sacrifices humains comme par la perte de la virginité. Cette transformation de la déesse chaste et cruelle en déesse voluptueuse est manifeste en Sémiramis, de laquelle il est dit qu'elle fait périr son époux et tous ceux qui l'aiment. C'est bien de là que pourrait venir le

trait de la légende de Samson qui attribue sa perte à une femme [1].

L'explication de la fin de Samson est claire et certaine. De même que la chevelure est le symbole de la croissance et de la production de la nature, en été, de même, la disparition de la chevelure est le signe de la cessation de la force productrice de la nature, en hiver. Samson est rendu aveugle, comme Orion. La cécité a une signification semblable, elle indique la fin de la force solaire. Il est lié : cela signifie encore que pour lui, comme pour les autres dieux solaires, la force du soleil est liée en hiver.

Enfin la mort de Samson rappelle clairement et sûrement celle de l'Hercule phénicien, en tant que dieu solaire, expirant à l'extrémité du monde occidental, là où deux colonnes marquent le terme de ses voyages, au solstice d'hiver. Samson meurt aussi aux deux colonnes, mais ces deux colonnes ne sont pas celles du monde, ce sont celles d'un grand édifice, dans lequel on célèbre une fête en l'honneur du dieu Poisson : « le soleil s'arrête dans le signe du poisson : le dieu solaire Samson meurt [2]. »

« Samson, pour conclure, est tout à fait immoral, car c'est un dieu païen et par conséquent immoral comme tous les dieux païens, qui ne sont que les forces et les phénomènes de la nature personnifiés. La nature, comme telle, est indifférente à la moralité et par conséquent, à proprement parler, n'est ni morale ni immorale [3]. »

1. Steinthal, *Die Sage von Simson,* p. 140-141.
2. Steinthal, *Die Sage von Simson*, p. 141-142.
3. *Ibid.*, p. 150. M. Steinthal appelle plus haut, dans la même Revue, Samson « eine Art von Bruder Lustig, » p. 114. — Son travail en a inspiré un beaucoup plus exagéré encore à M. Goldziher, *Der Mythos bei den Hebräern*, 1876, dans lequel non seule-

Tel est le sens de la légende de Samson, d'après le docteur Steinthal.

C'est, de nos jours, l'infirmité de certains savants, de ne voir dans les faits qu'une enveloppe des idées et de mettre partout des mythes, ou plutôt des conceptions personnelles, à la place de la réalité. Une école mythologique croit tout expliquer avec le soleil, la lune et les phénomènes atmosphériques. La guerre de Troie n'est ainsi qu'une répétition du siège quotidien de l'Orient par les puissances solaires qui, chaque soir, à l'horizon, sont

ment Samson, mais aussi Jephté et sa fille, tous les juges, et tous les personnages de l'Ancien Testament, deviennent le soleil ou la lune ! — En France, M. Hyacinthe Husson a également soutenu (*La Légende de Samson et les Mythes solaires*, dans la *Revue archéologique,* novembre 1869, p. 323-346), que l'histoire de Samson n'est qu'un mythe astronomique. Son nom, dit-il, est « soleil. » Il naît à Zorah qui signifie « l'Orient. » Les deux femmes qui se trouvent au commencement et à la fin de son histoire sont l'aurore et le crépuscule. Il rencontre le lion, en allant voir la première : le lion est le symbole du soleil au matin. Le héros en triomphe : c'est le plein midi. Le miel dans la bouche du lion rappelle Aristée qui est un génie solaire. L'abeille elle-même est le symbole de la lumière féconde, du plein midi, de la lumière productrice du soleil. Le secret de l'énigme de Samson est trahi par sa femme, qu'il appelle à cette occasion une génisse. L'aurore dans le Rig Veda est une vache. Le chacal, *canis aureus*, est le symbole du midi. Les trois cents renards sont le feu du soleil qui brûle les moissons. Samson se retirant à Étam, dans la caverne, marque le coucher du soleil. *Atom,* en égyptien, est le soleil couché, la nuit. Le héros lié brise ses chaînes et terrasse ses ennemis avec une mâchoire d'âne. Indra livre aussi un combat avec l'os de la tête d'un cheval, Indra est le firmament lumineux. Dalila, c'est-à-dire le crépuscule, coupe à Samson-soleil sa chevelure ou ses rayons. Les sept mèches de cheveux sont les sept jours de la semaine. Samson a les yeux crevés : le soleil couchant ne montre plus sa lumière.

dépouillées de leurs brillants trésors[1]. Cyrus lui-même, dont le nom a été retrouvé sur les monuments épigraphiques, Cyrus n'est que le soleil. Un des chefs de l'école, M. Max Müller, avoue sur ce dernier point que c'est pousser un peu trop loin l'esprit de système[2]. Toutes ces applications de la mythologie à l'histoire ne sont en effet que des jeux d'imagination, qui ne reposent absolument sur rien. Quelques savants chrétiens, comme Guérin du Rocher, dans son *Histoire véritable des temps fabuleux*, ont eu le tort, dans les siècles passés, de vouloir faire sortir toute la mythologie de l'histoire sainte. On le leur reproche aujourd'hui. Qu'on ne les imite donc pas en sens inverse. Il n'est pas, au fond, plus sérieux de voir le soleil dans Samson que dans Cyrus, Jules César ou Napoléon I[er]. Les rationalistes allemands, qui ont eu quelque souci du bon sens et de la saine critique, quoiqu'ils n'aient pas toujours su éviter l'écueil, l'ont reconnu eux-mêmes, et nous n'avons besoin que d'en appeler à leur témoignage pour montrer la fausseté des explications mythologiques dont nous avons dû parler, parce qu'elles trouvent quelque faveur en France. « Une histoire si caractérisée, si complète par elle-même (que celle de Samson), pourrait-elle n'être qu'une fiction? demande Herder. Les faits qu'on a cherché à tourner en ridicule ou à justifier par des commentaires forcés, sont précisément ce qu'il y a de plus beau dans cette histoire : il en est de même de toutes celles que contient le livre des Juges[3]. »

1. Voir Max Müller, *Lectures on the science of language*, 2e série, p. 470.

2. Max Müller, *Essais de mythologie comparée*, traduct. Perrot, p. 218-219.

3. Herder, *Histoire de la poésie des Hébreux*, traduct. Carlowitz, p. 140.

« L'histoire de Samson, dit Ewald..., est au premier coup d'œil si surprenante, que déjà des savants d'autrefois ont cru y trouver quelque chose de semblable à l'histoire d'Héraclès (ou Hercule) païen ; maints auteurs modernes, s'appuyant sur des raisons, en partie tout à fait sans fondement, ont voulu y voir des choses beaucoup plus extraordinaires encore. L'appeler l'Hercule hébreu est tout à fait inadmissible [1] »

Les raisons que donne l'historien du peuple hébreu, malgré son faible pour la légende, du caractère réel et authentique de la biographie de Samson sont celles-ci : « Il agit toujours sur le territoire très restreint de la tribu de Dan, où il est aussi enseveli, dans le tombeau de famille de son père Manué [2]. Ce n'est que pour y chercher un asile qu'il s'enfuit deux fois dans la tribu de Juda [3] Toutes ses luttes, au milieu de vicissitudes diverses, sont toujours dirigées contre les Philistins, qu'il poursuit sans relâche, partout où il peut, depuis sa jeunesse jusqu'à sa mort, comme Annibal les Romains. Les vingt années de sa judicature [4] se rapportent d'une manière évidente aux premiers temps de la prépondérance des Philistins, au moment où ils étaient le plus redoutables et où la petite tribu de Dan courait le danger d'être complétement exterminée par eux. Enfin son nazaréat est assez étroitement lié avec son histoire : sous ce rapport, sa vie est extraordinaire et tout à fait originale, puisqu'il est le seul nazaréen parmi les douze juges dont il clôt la série [5] »

1. H. Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, 3e édit., t. II, p. 559.
2. Jud., xvi, 31, à compléter d'après xiii, 25. Cf. T. Tobler, *Dritte Wanderung*, p. 181 et suiv.
3. Jud., xv, et 8 suiv.; xvi, 3.
4. Jud., xv, 20 ; xvi, 31.
5. Ewald, *ibid.*, p. 559-560. — M. Roscoff, professeur à la fa-

« Il est tout à fait certain, dit ailleurs Henri Ewald, que Jephté et Samson furent des héros véritablement hébreux de cette époque [1] »

Hitzig prétend, ce qui ne saurait étonner de sa part, qu'il existe des éléments mythiques dans l'histoire de Samson, mais il reconnaît la réalité de plusieurs traits de son histoire et avoue que son caractère est peint avec beaucoup de vérité [2].

Il faut, en effet, rejeter tous les principes de la critique historique pour révoquer en doute l'existence d'un homme dont les exploits nous sont racontés dans un

culté de théologie évangélique de Vienne, admet aussi que le fond de la vie de Samson est historique dans *Simsonssage nach ihrer Enstehung, Form und Bedeutung und der Heralklesmythus*, Leipzig, 1860. Voir le résumé des raisons qu'il en donne *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, t. II, 1862, p. 115-116. D'après lui, la « légende de Samson n'est ni un drame ni une épopée, mais elle tient à la fois de l'un et de l'autre. L'homme mosaïque, dit-il en son langage, vit de dehors en dedans, l'Hellène vit de dedans en dehors. « Der mosaische Mensch lebt von aussen in sich hinein, der Hellene lebt sich von innen heraus. » P. 114. Hercule est l'idéal du Grec; Samson est l'idéal du serviteur de Jahveh. Dans chacun de ces héros vit l'âme de son peuple ; il en est la personnification, l'expression de ses aspirations et de ses espérances. » En conséquence, le parallèle entre Samson et Hercule n'est que la comparaison du génie hébraïque avec le génie grec. Il existe entre les deux héros des ressemblances extérieures de nom, de caractère, d'actes, mais elles ne sont qu'apparentes, extérieures ; ils diffèrent essentiellement l'un de l'autre, car ils ont une signification toute différente. Samson est « le héros de la prière. »

1. « Nichts kann gewisser sein als das Jiftah und Simson ächthebräische Helden dieser Zeiten waren. » *Geschichte des Volkes Israels*, 3e édit., t. II, p. 558.

2. «... Hat das Bild viele Wahrheit ; die Züge gehen zur Einheit eines Charakters zusammen, etc. » Hitzitg, *Geschichte des Volkes Israels*, 1869, t. I, p. 123.

livre d'une authenticité incontestable. L'auteur du livre des Juges ne mérite pas moins de foi quand il nous parle de Samson, que lorsqu'il nous parle de Gédéon ou de Débora et nous avons vu que l'étude du pays et des mœurs locales confirme toutes ses affirmations.

CHAPITRE X.

HÉLI.

Pendant que Samson, dans le sud de la Palestine, faisait tant de mal aux Philistins, Héli était juge d'Israël, à Silo au centre du pays [1] Avec ce nouveau chef, le caractère de la judicature semble se modifier : elle devient une dignité régulière et va servir de transition à la royauté. Ce ne sont plus les besoins du moment, des circonstances accidentelles, l'invasion étrangère qui mènent au pouvoir, c'est l'instinct de la nécessité, le besoin de l'union. Nous verrons ce changement de mœurs s'accentuer encore davantage sous Samuel.

L'histoire d'Héli ne nous est connue d'ailleurs que par celle de Samuel. L'auteur du livre des Juges l'a passée sous silence et celui qui a raconté l'établissement de la royauté en Israël ne nous en a conservé que les traits mêlés à la vie de Samuel et servant à l'éclaircir ou à l'expliquer.

Le peu que nous en savons supplée pourtant à des lacunes importantes de l'époque des juges et nous permet de reconstituer tout un côté de cette période, le côté religieux.

1. Hengstenberg place même Samson après Héli. « The invasion of the Philistines, dit-il, ran parallel with that of the Ammonites, the heaviest and longest of all, and to the highpriesthood of Eli, which came to an end two years after the victory of Jephtah over the Ammonites, and began about twenty years before the Philistine-Ammonitic invasion. » *The Kingdom of God,* t. II, 2e période, 3e section, nº 9, p. 46.

Héli est le premier grand-prêtre qui nous apparaisse comme juge [1] Il descendait d'Aaron par Ithamar et est considéré comme le premier de cette lignée qui ait rempli les fonctions de pontife [2]. Remplit-il les fonctions judiciaires et militaires? Nous n'en connaissons pas d'exemple. Dans la guerre contre les Philistins, qui eut lieu à la fin de sa judicature, il ne suivit pas les troupes israélites, mais il en était empêché par son grand âge et ses infirmités. Ce qui nous surprend davantage, c'est que ses fils, eux, ne paraissent pas avoir assisté à la première bataille livrée contre Israël, et s'ils sont mentionnés dans la seconde, c'est comme accompagnant l'arche d'alliance, non comme chefs d'armée, ainsi que nous le verrons bientôt.

Héli ne fut donc pas juge de la même manière que ceux qui l'avaient précédé sous ce nom, il n'a pas « affranchi et délivré » son peuple, du moins d'après ce que nous savons de son histoire. Cependant sa vie, nulle en événements politiques auxquels il ait pris une part personnelle, est riche en renseignements religieux.

En sa personne, sans que nous sachions ni quand, ni comment, ni pourquoi, le souverain sacerdoce est passé de la branche aaronique d'Éléazar à celle d'Ithamar, qui le gardera jusqu'au temps de Salomon.

Quoi qu'il en soit des causes et des circonstances de cette translation du pontificat, la religion mosaïque nous est montrée en plein exercice dans l'histoire d'Héli. *Re-*

1. I Sam. (I Reg.), IV, 18. Le texte hébreu et la Vulgate portent qu'il jugea le peuple pendant quarante ans; les Septante, pendant vingt ans.

2. Josèphe, *Antiq. Jud.*, VIII, I, 3. Sur toutes les questions qui concernent Héli en tant que grand-prêtre, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, voir Lightfoot, *Works*, 1684, t. I, p. 53, 907; Selden, *De Successione in Pontif. hebr.*, t. I, c. IV.

ligionis non alia hoc tempore ratio fuit, quam sub Mose, dit Buddée. *Idemque de cultu numinis externo censendum* [1]. D'un ensemble de données fournies par les premiers chapitres du premier livre de Samuel et confirmées par les appendices du livre des Juges, racontant des faits qui eurent lieu immédiatement après la mort de Josué, il résulte que l'arche d'alliance, établie à Silo, faisait de cette ville une sorte de centre national où le peuple s'assemblait une fois par an pour célébrer la fête de Pâques. Nous avons ainsi la preuve qu'une des prescriptions les plus importantes de la loi était observée par les Israélites fidèles.

L'éphod de lin que la mère de Samuel, Anne, fait pour son fils, nous montre également l'observation des prescriptions mosaïques concernant l'étoffe qui devait servir à confectionner les vêtements des prêtres [2]

Il est ordonné dans l'Exode [3] à Aaron et à ses enfants d'entretenir une lampe allumée en dehors du voile qui est devant l'arche. Un détail rapporté accidentellement, à propos de Samuel, nous fait connaître que cette pratique était fidèlement continuée [4].

L'audace des enfants d'Héli et les crimes auxquels ils peuvent se livrer impunément nous permettent de juger combien étaient grandes l'autorité et l'influence sacerdotale. Nous apprenons encore par les réclamations que suscitent leurs procédés qu'il y avait des règles établies touchant les droits sacerdotaux [5].

1. Apud Hengstenberg, *Kingdom of God,* 2e période, 3e section, trad. angl., t. II, p. 48. Voir ses *Beiträge,* t. III.
2. I Sam. (I Reg.), II, 18. Cf. Exod., XXVIII, 6.
3. Exod., XXVII, 20-21.
4. I Sam. (I Reg.), III, 3.
5. I Sam. (I Reg.), II, 14 et Deut., XVIII, 3.

Quant à Héli lui-même, le texte sacré nous le représente plein de faiblesse à l'égard de ses enfants, Ophni et Phinée, dont il n'a pas le courage de réprimer l'avarice et les coupables désordres [1], funestes à la religion. Il en est puni par la perte de ses deux fils et aussi par celle du souverain pontificat enlevé à sa postérité [2]. Ce vieillard avait d'ailleurs des qualités et des vertus : sa piété était grande; il était docile aux ordres de Dieu comme un enfant, et il accepta la sentence de la justice divine avec une admirable résignation [3] Son amour pour l'arche de Dieu était tendre et touchant [4] Quoique le jeune Samuel eût été chargé de lui transmettre les plus terribles menaces de la part de Jéhovah, Héli fut pour cet enfant un véritable père [5] Ce sont là tout autant de qualités rares et elles peuvent nous servir à juger combien devait s'être fait aimer d'Israël et être devenu populaire celui qui en était doué.

Les faits importants qui se passent sous la judicature d'Héli, ne se rapportent pas directement à sa personne, comme nous l'avons déjà remarqué, c'est l'histoire même du peuple de Dieu. Ils méritent d'ailleurs d'être étudiés.

L'auteur sacré nous apprend que les Philistins battirent deux fois les Hébreux, et que la seconde fois, comme trophée de leur victoire, ils s'emparèrent, après une première défaite, de l'arche sainte, qu'on avait apportée au camp israélite. Les vaincus avaient espéré que l'arche où Jéhovah avait établi sa demeure leur

1. Sur l'institution des femmes vouées au service du tabernacle, voir Hengstenberg, *Die Bücher Mose's und Aegypten*, p. 194.

2. I Sam. (I Reg.), II, 22-25; III, 13; II, 27-36. Cf. I (III) Reg., II, 27.

3. I Sam. (I Reg.), III, 18.

4. I Sam. (I Reg.), IV, 18.

5. I Sam. (I Reg.), III, 16, etc.

assurerait le triomphe, mais leur espoir fut déçu : Dieu ne leur accorda point une protection qu'ils ne méritaient pas. Nous ne savons aucun autre détail sur cette campagne, nous ignorons même en quel lieu furent livrés ces deux combats, si désastreux pour les enfants de Jacob. Le texte sacré se borne à nous raconter que les deux coupables fils d'Héli furent parmi les morts, et que leur père, trop indulgent, tomba à la renverse et se tua en apprenant la triste nouvelle de la prise de l'arche.

Les détails qui suivent sont plus circonstanciés et jettent beaucoup de jour sur les idées religieuses des habitants idolâtres de la Palestine à cette époque.

Les Philistins ne considérèrent pas seulement leur victoire sur les Israélites comme le triomphe d'un peuple sur un autre peuple, ils la regardèrent aussi comme le triomphe de leur faux dieu Dagon sur celui qui n'était, d'après leurs croyances, que le Dieu de leurs ennemis, Jéhovah.

C'est ainsi que les anciens envisageaient toujours les succès qu'ils remportaient [1] Il semblait cette fois aux Philistins qu'ils avaient d'autant plus raison de voir en Dagon le vainqueur de Jéhovah qu'ils s'étaient emparés dans la bataille de l'arche du dieu d'Israël. C'est afin de constater, en quelque sorte, ce triomphe et de forcer, pour ainsi dire, Jéhovah à rendre hommage à Dagon, qu'ils placèrent l'arche conquise dans le temple de leur dieu à Azot [2].

1. Cf. pour les Philistins eux-mêmes, au sujet de Samson, Jud., XVI, 24. Voir aussi ce que nous avons dit plus haut, p. 259.

2. Voir Planche XLI, nº 4, p. 401, d'après Lajard, *Culte de Mithra*, Pl. III, nº 2, un temple à deux pylones, revers d'un médaillon de bronze, à l'effigie de Caracalla, frappé à Selgé (Pisidie). Bibliothèque nationale. Voir aussi Planche XXXVIII, nº 6, p. 262.

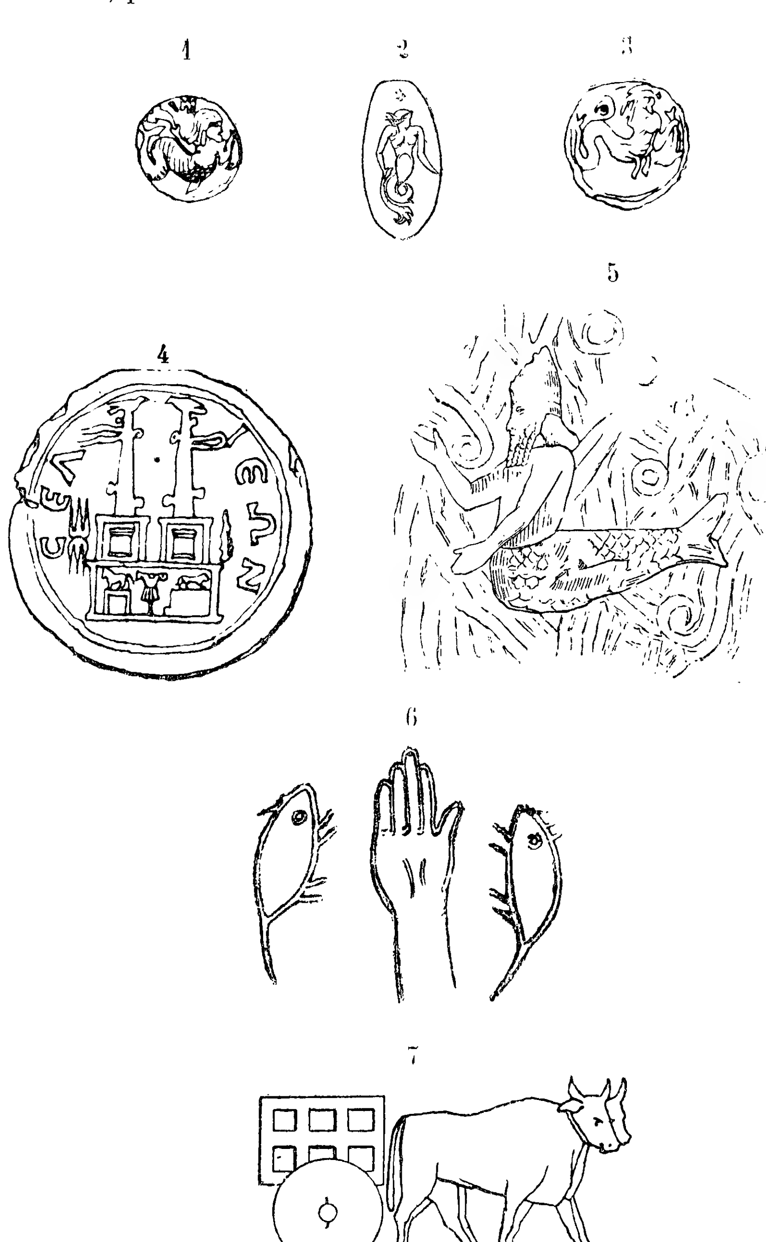
C'était l'usage de placer dans les temples les dépouilles des vaincus. « Dans ce temps-là, dit le prisme de Téglathphalasar Ier, qui régnait en Assyrie à peu près vers l'époque où se passaient les événements que nous racontons, j'ai consacré les vingt-cinq dieux de ce pays [de Kirḥié], qui sont les trophées de mes mains, comme des *utu uh*, dans le temple de Sala, la grande épouse aimée du dieu Assur, mon seigneur, et je les ai dédiés aux dieux de mon pays, à Anu, à Bin, à Istar l'Assurit, dans ma ville d'El-Assur [1] »

Dagon était le dieu principal des Philistins [2]. Ils adoraient en lui la force génératrice [3], de même que les Cha-

1. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 40-41.

2. Jud., xvi, 23; I Sam., v, 2; I Par., xi, 10; I Mach , x, 83; xi, 4.

3. « Il existe deux opinions différentes sur l'origine et le sens du nom de Dagon. D'après l'une, ce dieu a été ainsi nommé de דגן, *dâgân* « froment, » parce qu'il est le dieu de la végétation et de la fertilité; d'après l'autre, Dagon dérive de דג, *dâg*, « poisson, » parce qu'il est le dieu-poisson, le dieu de la fécondité et de la multiplication animale. On pourrait alléguer en faveur de la première opinion, que le poisson s'appelle en assyrien, non pas *dâg*, mais *nun, nunu*. Cependant comme en hébreu on emploie, pour désigner le poisson, tout aussi bien *dâg* que *nun*, il peut en avoir été de même autrefois en assyrien. Ce qui confirme la seconde étymologie, c'est qu'on voit sur les monuments assyriens de la dernière époque, des personnages couverts d'une peau de poisson : ce sont des prêtres qui s'en sont revêtus en l'honneur du dieu qu'ils servent. Il est donc très vraisemblable que Dagon était pour les Assyriens et les Babyloniens le dieu-poisson. La Babylonie paraît avoir été le lieu d'origine de son culte. On l'y trouve honoré déjà 2000 ans avant J.-C., du temps de Hammurabi, et c'est de là qu'il se répandit en Asie. Le nom d'un vieux roi babylonien, dont les inscriptions ont été trouvées à Mughéir, nous fournit une preuve positive de l'antiquité du culte de Dagon en Babylonie. Ce roi s'appelle Ismi-Dagan, c'est-à-dire « Dagon exauce. » Schrader, *Die Keilinschriften und das alte Testament*, p. 85-86.


1
2
3
4
5
6
7

nanéens en Baal, mais leur religion avait un caractère différent des religions chananéennes et rappelait leurs anciens voyages maritimes.

Nous connaissons, par la description du livre des Juges et aussi par les monuments de Khorsabad, la forme sous laquelle ils représentaient Dagon : homme par la partie supérieure, il était poisson par la partie inférieure [1] Sa compagne et son épouse, nommée Atergatis, et par abréviation Derketo, c'est-à-dire, « porte ou fente [2], » était aussi représentée moitié femme et moitié poisson, comme nous le voyons dans une médaille. Le poisson était sans doute pris comme le symbole de la fécondité. Derketo

1. Voir Planche XLI, nº 5, la représentation assyrienne de Dagon, d'après un bas-relief du musée assyrien du Louvre. Voir aussi Botta, *Monument de Ninive*, t. I, Pl. 32, 34. Une partie notable du bas-relief découvert par Botta, celle où se trouve l'image de Dagon, est reproduite dans notre Planche LIII, nº 3, p. 523. — Le nº 1 de la Planche XLI (d'après Lajard, *Culte de Mithra*, Pl. XXIV, 20), reproduit Dagon d'après une médaille d'argent, classée parmi les dariques de la seconde époque. Cabinet de M. Prosper Dupré, à Paris. Le nº 3 (d'après Lajard, *ib.*, Pl. XXIV, nº 16), est à peu près semblable. C'est Dagon, médaille d'argent, classée aussi parmi les dariques de la seconde époque. Bibliothèque nationale. On peut voir aussi Lajard, ib., pl. XXXII, nº 5, 8, 9, Dagon sous forme humaine, et nº 3, 4, 6, 7a, Dagon se terminant en poisson.

2. Diodore de Sicile, II, 4. Movers, *Die Phönizier*, t. I, p. 524 et suiv.; D. Michaelis, *Lexicon Syriacum*, p. 975.—En voir la représentation, Kitto, *Biblical Cyclopædia*, t. I, p. 259, et dans notre Planche XLI, nº 2, d'après une calcédoine du musée du Louvre. Un passage de I Sam. (I Reg.), XXXI, 10, semble indiquer qu'Atergatis ne différait guère d'Astarté. Le musée judaïque du Louvre possède (nº 64), un bas-relief représentant Atergatis sous la forme d'une femme; il est du IIIe ou IVe siècle de notre ère. Voir Héron de Villefosse, *Notice des monuments de la Palestine*, p. 45-46; Guérin, *Description de la Judée*, t. II, p. 154.

avait un temple près d'Ascalon; Dagon, à Azot et à Gaza [1]. Les prêtres de Dagon ne franchissaient pas le seuil de son temple, depuis l'événement que raconte le livre des Juges. Les assistants s'assemblaient sur le toit en forme de terrasse, comme nous l'avons vu plus haut [2].

Jéhovah ne tarda pas à montrer aux Philistins quelle était sa puissance. Ils avaient voulu l'humilier devant leur idole, ce fut leur idole que le vrai Dieu humilia devant lui. Le lendemain du jour où l'arche avait été placée dans le temple d'Azot, les prêtres, en y entrant le matin, trouvèrent la statue de leur faux dieu renversée par terre devant l'arche. Ils la remirent en sa place, mais le jour suivant, elle n'était plus seulement abattue : sa tête et ses mains étaient coupées, et ils rencontrèrent ces débris sur le seuil de la *cella* [3]. Dieu ne se contenta pas d'ailleurs de frapper Dagon, il frappa aussi ses adorateurs et leur envoya une maladie qui les remplit de terreur.

Il est impossible de connaître d'une manière certaine la nature du mal dont Dieu affligea les Philistins. Le mot employé par le texte hébreu, *'afalim* [4], signifie propre-

1. Jud., xvi, 23; I Mac., x, 83, 84. L'Écriture mentionne encore, parmi les dieux des Philistins, *Baal Zebub*, II (IV) Reg., i, 2-16, « le dieu des mouches, » qui avait un oracle à Accaron (Ékron).

2. Voir plus haut, p. 377. Cf. I Sam. (I Reg.), v, 5; Sophon., i, 9. La paraphrase chaldaïque nous apprend qu'il est question des Philistins dans ce passage de Sophonie. Jud., xvi, 27.

3. Voir Keil, *Die Bücher Samuels*, 1864, p. 44. Le texte dit qu'il ne restait intact de l'idole que *dâgôn;* ce qui signifie probablement, à cause de l'étymologie du mot, venant de *dag*, « poisson, » que la partie inférieure seule, celle qui ressemblait à un poisson, n'avait pas été brisée.

4. Le *Keri* porte טחרים, *teḥorim* (*tuberes, tuberationes*), au lieu de עפלים, *'afâlim*, probablement par euphémisme. I Sam. (I Reg.).

ment « élévation en forme de colline. » Beaucoup d'interprètes y ont vu les hémorrhoïdes, d'autres y voient les pustules qui sont un des symptômes caractéristiques de la peste en Orient [1]

Les hémorrhoïdes sont une maladie aujourd'hui assez commune dans toute la Syrie. Il est remarquable qu'Hérodote mentionne dans son histoire [2] une tradition d'après laquelle les Scythes, ayant pillé le temple de l'Aphrodite céleste à Ascalon, en furent punis par une maladie honteuse; plusieurs savants croient que c'est la même dont il est question ici. Un grand nombre de Philistins succombèrent à la violence du mal; la plupart eurent à en souffrir [3].

A ce châtiment qui affligeait les personnes, Dieu en ajouta un second qui atteignait leurs biens. La majeure partie des exemplaires des Septante et toutes les éditions de la Vulgate ajoutent aux faits que nous venons de rapporter les paroles suivantes : « Et les villages et les champs, au milieu de cette contrée, pullulèrent de rats

v, 9. — עפל, *'ofel*, signifie colline, Is., xxxii, 14; Mich., iv, 8. Ce mot, précédé de l'article, העפל, *hâ'ofel*, est employé comme nom propre dans la Bible et désigne une colline, entourée d'un mur, à l'est du mont Sion, à Jérusalem; II (IV) Reg., v, 24; II Par., xxvii, 3; xxxiii, 14; II Esd. (Neh.), v, 27; xi, 21. Cf. Josèphe, *Bell. Jud.*, VI, vi, 3.

1. Josèphe, *Antiq. Jud.*, VI, i, 6, en fait la dyssenterie, δυσεντεριά; Aquila traduit : τὸ τῆς φαγεδαίνης ἕλκος. Voir les diverses opinions des anciens dans Calmet, *Commentaire littéral, les trois premiers livres des Rois*, 1711, p. 63-64. Thenius, *Die Bücher Samuels*, 1864, p. 25, est porté à y voir une espèce de peste. Le Psaume lxxviii (Vulg., lxxvii), 66, paraît être en faveur de l'opinion commune des hémorrhoïdes et cette dernière opinion doit être regardée comme de beaucoup la plus probable.

2. Hérodote, ii, 105.

3. I Sam. (I Reg.), v, 12.

qui naquirent (de toutes parts) et il y eut dans toute la ville une grande confusion de morts [1] » Ce passage ne se lit point dans le texte hébreu, non plus que dans les versions syriaque et arabe, mais la mention des rats, que fait plus loin l'original [2], justifie la leçon de notre Vulgate et établit d'une manière certaine l'existence du fléau.

Ce fléau, appelé par Oken [3] « la peste des champs, » fut envoyé de Dieu, d'une manière miraculeuse, contre les Philistins, pour les forcer à reconnaître sa puissance. Il est inconnu dans nos contrées, et pour nous en rendre compte et comprendre l'effet qu'il produisit sur ceux qui en furent les victimes, il nous faut consulter les voyageurs.

Le rat des champs à courte queue, comme il est appelé par les naturalistes, est très commun dans toute l'Asie occidentale. Il se propage très abondamment, malgré tous les ennemis acharnés à le détruire : le hibou lui fait la guerre dans les ténèbres; l'épervier et les autres oiseaux de proie le guettent pendant le jour : du haut des airs, ils fondent sur lui d'un trait et l'emportent dans leur nid; pendant que l'infatigable furet se glisse dans son trou et y tue ses petits. Cependant le nombre n'en diminue pas. Vous le voyez dans toutes les terres cultivées, courant à travers champs, emportant le grain afin de l'emmagasiner pour l'hiver, poussant de temps en temps un joyeux petit cri, s'asseyant sur ses pattes de derrière pour bien vous voir, puis s'enfonçant soudain dans son trou. Cet animal est susceptible de se

1. I Reg., v, 6.
2. I Sam. (I Reg.), vi, 4, 5.
3. Oken, *Naturgeschichte*, vii, 2, 272; Thenius, *Die Bücher Samuels*, 2e édit., p. 23; Winer, *Realwörterbuch*, t. II, p. 254.

multiplier en si grande quantité qu'il peut nuire quelquefois sensiblement aux récoltes; aussi ses ravages sont-ils généralement redoutés.

« Un ami parfaitement digne de foi, dit M. Van Lennep, m'a raconté que se trouvant en 1863 sur les propriétés (*chiflik*) d'une de ses connaissances, dans l'Asie Mineure, il vit, vers l'heure de midi, les déprédations commises par un nombre incalculable de ces rats, qui passaient sur le sol comme une armée de jeunes sauterelles. Des champs entiers d'orge et de froment disparurent dans un très court espace de temps; quant aux vignes et aux mûriers, ils furent rongés par la racine et promptement renversés. Toute la récolte annuelle d'une ferme de cent cinquante acres, qui promettait d'être extrêmement abondante, fut ainsi totalement perdue. Les fermes voisines souffrirent de même. Tels, selon toutes les probabilités, furent les rats qui ravagèrent la terre des Philistins [1] »

Belon a observé que les rats étaient particulièrement nombreux dans le pays des Philistins. « Estants entre la ville de Gazara (Gaza), qui est la première ville qu'on trouve au pays d'Égypte, dit-il, et Belba, trouvasmes des campaignes en frische, où il y a si grande quantité de rats et mulots que si n'estoit que nature y envoye moult grande quantité des oiseaux qu'Aristote nomme Percnopteri et les François Boudrées, pour les détruire : je croy que les habitants ne pourroient semer aucun grain qu'il ne fust mangé [2]. » Aussi Bochart a-t-il pensé

1. I Sam. (I Reg.), VI, 5. Van Lennep, *Bible Lands*, t. I, p. 285-286.

2. Belon, *Observat.*, l. II, c. LXXVIII, fol. 138-139. Voir Calmet, *Commentaire littéral*, sur I Rois, V, p. 65; Aristote, *Hist.*, VI, 3; Strabon, l. III, p. 165; Pline, *Hist. nat.*, VIII, 28, Élien,

que le nom hébreu du rat, *'akbar*, est une contraction de *'akalbar*, et signifie « dévastateur des champs, « *agri consumptor seu vastator* [1] » Rosenmüller est du même avis [2].

Tous ces malheurs déterminèrent les gens d'Azot à renvoyer l'arche de Jéhovah de leurs murs. Elle fut ainsi portée de ville en ville, dans tout le pays des Philistins, à Geth, à Accaron [3] Partout elle fut accompagnée des mêmes calamités. Reconnaissant alors enfin la puissance qui les frappait, les Philistins résolurent, au bout de sept mois, de renvoyer aux Hébreux cette arche de Dieu, qui leur avait été si funeste. Mais ils voulurent s'assurer que leurs maux étaient bien l'œuvre de Jéhovah, irrité contre eux, et non l'effet d'un simple accident [4]; d'après le conseil de leurs prêtres et de leurs devins, ils placèrent l'arche du vrai Dieu sur un char neuf, attelé de deux vaches qui n'avaient pas encore porté le joug et à qui l'on avait même enlevé leurs veaux, afin qu'elles fussent attirées, non vers le pays d'Israël, mais vers les étables où étaient restés leurs petits.

Les chars orientaux actuels, appelés *'arabas*, « sont probablement semblables à ceux qui étaient en usage alors chez les Philistins et les Hébreux et qui étaient tirés par une paire de bœufs [5]. » Leur origine est certai-

1. XVII, c. IV. Nous lisons dans Rutilius Numatianus, au sujet de Cosa en Étrurie, (aujourd'hui Ansedonia, en Toscane), *Itinerarium*, I, 289-290 : *Poetæ latini minores*, éd. Lemaire, t. IV, p. 119 (Voir la note *ibid.*)

> *Dicuntur cives quondam migrare coacti*
> *Muribus infestos deseruisse Lares.*

1. Bochart, *Hierozoicon*, édit. 1794, t. II, p. 429.
2. Rosenmüller, *Biblische Naturgeschichte*, Abt. II, p. 224.
3. I Sam. (I Reg.), v, 7 et suiv.
4. I Sam. (I Reg.), vi, 9.
5. I Sam. (I Reg.), vi, 7. — Pour les chariots de guerre cha-

nement très ancienne, et c'est le seul véhicule à roues aujourd'hui employé en Palestine. Les roues sont en bois massif et solidement fixées à un essieu, qui tourne en même temps qu'elles, sous le corps du char, en produisant un bruit strident. Elles sont quelquefois entourées elle-mêmes de bandes de fer, attachées par des clous à grosses têtes. Les monuments égyptiens nous représentent un char analogue, traîné aussi par des bœufs, comme appartenant à un peuple qui est appelé *Tohari*[1]

Les Philistins ne renvoyèrent pas l'arche chez les Hébreux sans lui offrir leurs présents: cinq figures d'hémorrhoides d'or et cinq rats du même métal, selon le nombre des *seranim* ou princes qui régnaient sur leurs cinq villes principales[2]. L'usage d'offrir des présents analogues était commun chez les peuples de l'antiquité[3].

nanéens, voir *Description de l'Égypte, Antiquités,* t. II, pl. 32, Thèbes, Memnonium, n° 1, 2, 3, 4, 5. Voir plus haut, p. 192, 286.

1. Van Lennep, *Bible Lands,* p. 79, avec la représentation, p. 80. Voir Planche XLI, n° 7, p. 401, d'après un bas-relief de Thèbes.

2. I Sam. (I Reg.), VI, 4, 6, 11, 17, 18.

3. Voir les exemples rapportés dans Burder, *Oriental Customs,* 6e édit., t. I, p. 223-224; Winer, *Realwörterbuch,* t. II, p. 255. Cf. Théodoret, *Therapeutik,* lib. VIII. — Citons ici un passage intéressant de M. Philippe Berger, *Lettre à M. Fr. Lenormant sur les représentations figurées des stèles puniques de la Bibliothèque nationale,* dans la *Gazette archéologique,* année 1877, p. 25. « Nous trouvons aussi deux souris, sur une même pierre. Est-ce une offrande à Tanit ? Dans le temple d'Apollon Smintheus, on nourrissait des rats blancs sous l'autel; les Égyptiens reprochaient aux Assyriens d'adorer les souris, et Isaïe (blâme) les Israélites qui « se sanctifient et se purifient dans les jardins, » et mangent de la chair de porc et des souris (Isaïe, LXVI, 17). On ne peut oublier enfin que, quand les Philistins, frappés d'une maladie honteuse, renvoyèrent l'arche d'Élohim, ils y joignirent cinq cônes et cinq rats d'or pour apaiser le courroux de la divinité (I Sam., IV). C'est sans doute la trace d'un culte analogue que

Les vaches attelées au char qui portait l'arche la conduisirent directement à Bethsamès, sur la limite des tribus de Juda et de Dan [1] Les habitants du pays étaient occupés à la moisson du froment, dans la vallée qui est devant la ville, lorsqu'ils virent inopinément venir l'arche d'alliance. Elle s'arrêta devant une grande pierre, dans le champ de Josué le Bethsamite. A cette vue, la joie des Israélites fut extrême. Bethsamès était une ville sacerdotale. Les lévites qui l'habitaient mirent le char en pièces, en placèrent le bois sur la grande pierre, et offrirent les deux vaches en holocauste.

Les cinq *seranim* des Philistins, qui, pour être témoins de ce qui se passerait, avaient suivi de loin le trophée de leur victoire, devenu pour eux la source de tant de calamités, reconnurent alors d'une manière visible la main de Jéhovah et ils retournèrent à Accaron le jour même.

nous avons ici, culte qui s'accordait du reste fort bien avec les sacrifices de chiennes par lesquels on honorait Tanit. Comp. Movers, *Die Phönizier*, t. I, p. 405. » Voir la représentation de ces rats, Planche XLI, nº 6, p. 401.

1. « La physionomie de la descente de la partie montagneuse de la Judée, dans la plaine des Philistins, est tout à fait différente, dit M. Stanley, de celle des ravins, pleins de précipices, qui conduisent dans la gorge profonde du Jourdain. La route ordinaire que suivent les voyageurs modernes, en venant de la plaine occidentale, monte graduellement à travers des collines, en forme de mamelons, et des vallées profondes mais non abruptes ; elle commence à l'ancienne forteresse appelée aujourd'hui le Château du Bon-Larron, *Castellum Boni Latronis,* corrompu en *Ladrûn,* et elle va émerger sur le plateau découvert de Jérusalem. C'est probablement quelque part sur cette route ou dans les vallées adjacentes qu'il faut chercher le théâtre du retour de l'arche du pays des Philistins à Cariathiarim, de même que la vallée de Térébinthe (I Sam., XVII, 2, 19), où furent défaits les Philistins après la victoire de David sur Goliath. » *Sinai and Palestine,* 1875, p. 207.

La fête que célébrèrent les Bethsamites à l'occasion du retour de l'arche fut troublée par la curiosité indiscrète d'une partie d'entre eux : ils ne traitèrent pas cet objet sacré avec le respect qui lui était dû et Dieu les punit en les frappant de mort, pour inspirer par cet exemple une juste terreur à tout son peuple [1]

Quand l'arche retourna ainsi au milieu d'Israël, Samuel en était devenu le juge.

1. « Percussit autem de viris Bethsamitibus, eo quod vidissent arcam Domini et percussit de populo septuaginta viros et quinquaginta millia plebis. » I Sam. (I Reg.), VI, 19. Ce chiffre paraît bien élevé. Voici les réflexions que fait là-dessus le docteur Keil: « Dans ce chiffre on est d'abord surpris de ce que le nombre 70 est placé, contrairement à l'usage, avant le nombre de cinquante mille, mais on l'est plus encore de ce que la conjonction ו, *v*, « et, » manque (en hébreu) devant le second chiffre, ce qui est tout à fait inouï. Si l'on considère en outre qu'il ne pouvait y avoir ni à Bethsamès, ni autour de Bethsamès une population de cinquante mille habitants et qu'il ne peut pas être question ici d'un rassemblement extraordinaire du peuple, venant de tout le pays ou d'une assez grande distance, si l'on observe enfin que les mots חמשים אלף איש, *hamiššim 'elef 'iš* (50,000 hommes), manquent dans plusieurs manuscrits hébreux et que Josèphe, dans la narration qu'il fait de cet événement (*Antiq.*, VI, I, 4), ne parle que de soixante-dix morts, on a le droit de ne pas regarder le chiffre de 50,000 hommes comme original, et l'on peut supposer qu'il a été introduit dans le texte par une distraction de copiste, laquelle est du reste fort ancienne, puisqu'on la retrouve dans les Septante et dans la paraphrase chaldaïque qui cherchent à l'expliquer à leur manière. » Keil, *Die Bücher Samuels*, 1864, p. 51-52.

CHAPITRE XI.

SAMUEL.

Samuel est le dernier des juges d'Israël. Le rôle qu'il joue est considérable, mais les mœurs de la nation ont insensiblement changé et le dernier juge des Hébreux est destiné à préparer la transition de l'état patriarcal à l'état monarchique.

Quelque grand que soit le successeur d'Héli, on peut remarquer que, par la nature même de sa mission, son importance est surtout relative ; il fraie les voies à David qu'il sacre comme roi : c'est son œuvre principale. Quand on étudie sa vie dans son ensemble, l'œil va plus loin que sa personne et s'élève jusqu au fils de Jessé, qui lui-même n'est que la figure du grand roi, du Messie. La période des juges, à son terme, ne nous apparaît plus ainsi que comme une période de formation. Le peuple de Dieu est maintenant solidement établi, il est homogène ; l'époque des prophéties directes va commencer. Samuel fonde les écoles des prophètes ; il est en tout un intermédiaire, le trône de David est son ouvrage, il le prépare et l'élève. C'est ainsi qu'on avance, dans l'histoire du peuple de Dieu, vers Jésus-Christ.

Ewald a bien fait ressortir, dans son *Histoire*, les grands traits de cette intéressante figure du dernier juge d'Israël. Le portrait qu'il a tracé mérite d'être traduit ici :

« Samuel, dit-il, est du petit nombre de ces grands hommes que l'histoire nous montre, vivant dans des

temps critiques et décisifs, agissant d'abord contre leur gré et entraînés ensuite par la nécessité, avec la force indomptable et irrésistible de leur esprit ; poursuivant leur œuvre quand ils en ont reconnu la nécessité, avec persévérance, afin de l'améliorer et la perfectionner, et sans reculer devant aucune souffrance ni devant aucune persécution. Ce n'est point un principe nouveau, supérieur aux principes posés par Moïse, qui le pousse ; il s'empare seulement des principes reçus avec une vivacité nouvelle, parce qu'à son époque, rien n'était plus essentiel que de ne point laisser périr les vérités antiques. Quand elles ressuscitent, pour ainsi dire, dans son esprit avec une extrême vigueur, il a assez de pouvoir et d'abnégation pour les faire pénétrer de nouveau dans la vie de son temps et transformer ainsi tout son peuple, d'après elles, autant que le changement des temps et les circonstances le comportent... Il est le véritable héros de cette époque et décida du sort d'Israël pour des siècles. Il sacrifie toutes ses idées, comme son pouvoir, pour donner à ses contemporains ce qui leur manque, accomplissant ainsi tout ce qu'on pouvait attendre de lui. Tout d'abord, il résiste de bonne foi aux nouveautés qui s'imposent, mais dès qu'il a reconnu qu'elles sont nécessaires, il en devient le soutien le plus dévoué et le plus heureux... Il est ainsi le héros de deux périodes complétement différentes, également honorable et digne de louanges dans l'une et dans l'autre. Heureux surtout, parce que la seconde période, dont il n'a pas été simplement spectateur, mais plutôt créateur, a vu croître et se développer de jour en jour, malgré sa fermentation et ses troubles, les germes de bien qu'il avait semés lui-même. Les actions de David sont plus grandes et plus éclatantes que celles de Samuel, mais il n'est pas douteux que, sans l'ac-

tion cachée et plus féconde de Samuel, David n'aurait pu jeter tant d'éclat. Samuel est le premier auteur de tout ce qu'ont produit de grand les siècles suivants [1] »

Tous les événements de la vie de Samuel, quelque intéressants qu'ils soient en eux-mêmes et quoiqu'ils nous soient, en partie, racontés en détail, pâlissent devant l'événement capital de son histoire : l'établissement de la royauté ; il nous faut cependant dire quelques mots de son enfance.

Samuel fut le fruit des prières d'Anne, sa mère. Elle remercia Dieu de lui avoir donné cet enfant, par un admirable cantique, dont plusieurs traits devaient servir longtemps après à la Sainte Vierge elle-même pour glorifier Dieu de l'incarnation du Verbe. Anne remercia aussi Jéhovah en consacrant à son service, à Silo, le jeune Samuel, lorsqu'elle l'eut sevré [2]

Samuel était de la tribu de Lévi [3] et destiné par son origine même au service du tabernacle ; mais sa mère,

1. Ewald, *Geschichte des Volkes Israels*, 3e édit., t. II, p. 591-593.

2. Le mot *gamal*, I Sam., I, 21, « sevrer, » ne paraît pas devoir se prendre dans le sens strict. Si on l'entendait ainsi, Samuel, lorsqu'il fut consacré par sa mère au service du tabernacle, n'aurait eu que trois ans, puisque c'était à trois ans, qu'avait lieu ordinairement le sevrage en Palestine (II Mach., VII, 27), et au lieu de pouvoir rendre, dans un si bas âge, des services au grand-prêtre Héli, à qui il était offert, il aurait dû en recevoir lui-même. *Gamal* est pris I (III) Reg., XI, 20, dans le sens de « faire l'éducation, » et il peut avoir ici ce sens. Voir cependant I Sam., I, 28.

3. I Par., VI, 7-13, 19-23. La plupart des rationalistes nient aujourd'hui l'origine lévitique de Samuel, mais sans fondement. M. Hossbach dit : « Dass die Familie zum Stamm Levi gehörte ist nicht warhrscheinlich : I Chron., VI, 22-28., wo diese Angabe allein sich findet, ist eine sehr unsichere Quelle. » Schenkel's *Bibel-Lexicon*, t. V, 1875, p. 156-157. En réalité, on ne donne aucune preuve de cette négation.

par son vœu, l'y consacra d'une manière particulière et plus étroite. L'enfant se montra digne, par sa piété, de la foi de celle qui lui avait donné le jour, et Dieu l'en récompensa en lui accordant le don de prophétie.

Le dernier des juges est le premier des prophètes et le fondateur des écoles de prophètes, le premier de cette série d'hommes extraordinaires que l'on voit désormais paraître, à peu près sans interruption, jusqu'à la captivité de Babylone, afin de servir, en quelque sorte, de contrepoids au pouvoir royal et d'empêcher ce dernier d'être nuisible à la véritable religion.

Dieu révéla, comme nous l'avons dit, à Samuel les châtiments qui devaient fondre sur le maison d'Héli et sur tout le peuple. « Israël tout entier, depuis Dan jusqu'à Bersabée, connut de la sorte que Samuel était établi *nabi*, ou prophète de Jéhovah [1] » Ces dons surnaturels le désignèrent, pour ainsi dire, d'eux-mêmes, comme juge d'Israël, après la mort d'Héli et de ses fils; ils étaient un indice manifeste du choix que Dieu avait fait de sa personne pour diriger son peuple. Aussi, après le retour de l'arche du pays des Philistins, le trouvons-nous convoquant les assemblées du peuple, comme un homme dont le pouvoir est reconnu de tous [2]

Il y a ici, du reste, une lacune dans son histoire. Le peuple allait écouter d'abord, comme autant d'oracles, les paroles qui sortaient de sa bouche, à Silo, la ville d'Éphraïm où résidait l'arche, du temps d'Héli. Tout à coup Silo s'évanouit, pour ainsi dire, à nos regards; l'arche n'y revient plus, et Maspha, sans que nous sachions pourquoi, supplante cette ville [3], sous la judicature de

1. I Sam. (I Reg.), III, 20. Voir aussi versets 19, 21.
2. I Sam. (I Reg.), VII, 5.
3. Voir Jer., VII, 12. Silo, aujourd'hui Seilûn. Voir plus haut, p. 193.

Samuel. Nous ignorons ce que fit ce dernier, pendant les vingt années qui suivirent la mort d'Héli [1] Après ce grand laps de temps, nous le voyons adresser une exhortation au peuple, pour l'engager à se convertir ; c'était sans doute à Cariathiarim, où l'arche avait été transportée de Bethsamès.

Les Philistins, depuis la grande victoire qu'ils avaient remportée sur les Hébreux, n'avaient pas cessé, selon toute vraisemblance, de les opprimer plus ou moins lourdement. Le peuple, lassé de cette servitude, recourut à Samuel. Le prophète lui promit la délivrance, de la part de Dieu, à la condition que toutes les idoles, les Baalim et les Astaroth, seraient rejetées de son sein. Les Israélites obéirent et alors Samuel, plein de confiance en Jéhovah, les convoqua à Maspha.

La situation de cette ville n'est pas parfaitement connue. Le docteur Robinson l'a identifiée avec la Neby-Samouil actuelle, à l'extrémité occidentale de la tribu de Benjamin. Une chose est certaine, c'est que Ramathaïm-Sophim, la patrie de Samuel, Maspha, Cariathiarim et Gabaon étaient autant de localités peu éloignées les unes des autres [2] On était donc là, non loin du pays des Philistins, dans la contrée où plus tard Saül remporta contre ces mêmes ennemis la plupart de ses victoires.

Le nom même de plusieurs de ces villes, Gabaon, Ramathaïm, Maspha, nous indique qu'elles étaient bâties sur des hauteurs et occupaient, par conséquent, de fortes

1. I Sam. (I Reg.), VII, 2. Quelques commentateurs ne veulent pas admettre que les vingt ans s'appliquent au temps écoulé depuis la mort d'Héli jusqu'à l'exhortation de Samuel, mais le sens du contexte paraît bien être celui que nous lui donnons.

2. Voir Stanley, *Sinai and Palestine*, 1868, p. 213-216; 224-226.

positions, qui en faisaient un lieu de rassemblement très avantageux pour les Israélites.

Quand ils y furent réunis, « ils puisèrent de l'eau et la versèrent devant Jéhovah, et ils jeunèrent ce jour-là, et ils dirent : Nous avons péché contre Jéhovah [1] » Le rite symbolique de l'eau répandue était comme une image sensible de la pénitence de leur cœur [2]. C'est alors que Samuel devint effectivement juge d'Israël, parce que c'est le moment où il se mit à la tête du peuple pour le délivrer de ses ennemis [3].

Les Philistins ne tardèrent pas à être prévenus des mouvements qui se passaient en Israël. Dès qu'ils eurent appris que les tribus s'étaient rassemblées à Maspha et avaient choisi Samuel pour chef, ils marchèrent contre lui. Le nouveau général se prépara à triompher de leurs attaques par la prière et par l'oblation d'un sacrifice [4] Dieu ne trahit point la confiance de son prophète et il combattit pour son peuple. Les Philistins ayant engagé le combat, pendant l'immolation même de la victime, le Seigneur déchaîna contre eux un violent orage et

1. I Sam., VII, 6.

2. Voir Ps. XXII, 15; Lam., II, 19. « Effuderunt cor suum per pœnitentiam sicut aquam coram Domino, » dit la paraphrase chaldaïque.

3. I Sam. (I Reg.), VII, 6. Il est clair que le verbe ישפט, *išpot*, « il devint juge, » ne peut signifier qu'il rendit des jugements, au moment où le peuple se rassemble pour résister par la force des armes aux Philistins ; le sens est le même ici que dans le livre des Juges : il fut mis à la tête du peuple pour le délivrer de ses ennemis. Cette explication est adoptée, pour le fond, par Serarius, Cajetan, Michaelis, etc. « Il prit possession de sa charge de juge d'Israël, il fut reconnu de tout le peuple, » dit Calmet, *Commentaire, Livres des Rois*, p. 89.

4. Sur les difficultés que soulève ce sacrifice, voir Calmet, *Commentaire, Livres des Rois*, p. 90.

l'auteur de l'Ecclésiastique le rappelait plusieurs siècles après, dans l'éloge de Samuel, comme une des marques les plus éclatantes de la faveur divine à l'égard de son fidèle représentant [1]

Nous n'avons pas d'autres détails précis sur la bataille : nous savons seulement que les Israélites poursuivirent leurs ennemis jusqu'à Bethcar [2] et leur infligèrent un tel échec qu'ils n'eurent plus rien à en redouter jusqu'au temps de Saül. Les Philistins furent battus de la sorte près de l'entrée occidentale du passage de Bethoron, sur les lieux mêmes où, vingt ans auparavant, ils s'étaient emparés de l'arche d'alliance [3]. Samuel en mémoire de la victoire, éleva une pierre, qui fit donner à ce lieu le nom d'Eben-Ezer, « la Pierre du Secours. »

C'est après cette glorieuse bataille que le texte sacré nous montre, pour la première fois, un juge d'Israël administrant la justice : Samuel va successivement à Béthel, à Galgala, à Masphath et à Ramatha, sa patrie, et là, il juge les différends qui s'élèvent parmi son peuple [4]. Samuel n'est donc plus simplement le libérateur de son peuple, comme Aod, Barac, Gédéon ; il en est devenu véritablement le chef et il a préparé ainsi, à son insu, en groupant tous les Hébreux autour d'un seul homme, la fin de la judicature et l'avénement de la royauté.

1. Eccli., XLVI, 20-21. Voir I Sam. (I Reg.), VII, 10 ; Josèphe, *Antiq. Jud.*, VI, II, 2.

2. I Sam. (I Reg.), VII, 11. Bethcar, « la maison de l'agneau, » était probablement au sud-ouest de Maspha.

3. I Sam. (I Reg.), IV, 1 et VII, 12. Voir Stanley, *The Jewish Church*, Lect. XVII, t. I, p. 380 et Lect. XVIII, p. 393.

4. I Sam. (I Reg.), VII, 15-17. Cf. VIII, 1-3.

Un jour les Israélites allèrent le trouver à Maspha et lui demandèrent de placer un roi à leur tête. Investi d'un pouvoir permanent que les juges antérieurs n'avaient pas exercé, il l'avait partagé, dans sa vieillesse, avec ses enfants, ce qu'aucun de ses prédécesseurs n'avait fait ni pu faire avant lui. Or ses fils avaient perverti la justice. Les anciens du peuple les récusèrent donc comme juges et ils dirent à Samuel : « Donnez-nous un roi, afin qu'il nous juge, *lešoftenou*, comme tous les (autres) peuples [1] »

Samuel fut affligé de cette demande, qu'il jugea d'abord comme l'avait fait avant lui Gédéon. Il ne savait pas alors que Dieu l'avait choisi pour préparer l'avénement de la royauté, mais il ne tarda pas à l'apprendre. Lorsque le Seigneur lui eut révélé sa volonté, il se rendit sur-le-champ aux désirs du peuple. Celui-ci manquait de confiance en Dieu, en comptant sur un roi plus que sur Jéhovah lui-même, dont la protection ne lui avait jamais fait défaut, tant qu'il avait été fidèle; aussi le Seigneur dit-il à Samuel : « Ce n'est pas toi qu'ils rejettent, c'est moi qu'ils repoussent [2] » Mais puisque Dieu consentait au grand changement qui allait s'introduire dans la constitution d'Israël, il ne restait plus qu'à obvier aux inconvénients que la religion pouvait avoir à redouter de cette révolution politique.

« Samuel choisit donc un roi, en apparence pour céder aux demandes pressantes du peuple, mais en réalité pour exécuter la volonté de Dieu, telle qu'elle lui avait été révélée. En même temps, il prit des moyens pour que l'*anthropocratie* ne fût pas en opposition avec la théocratie, mais lui servît au contraire d'auxiliaire. Le

1. I Sam. (I Reg.), VIII, 5.
2. I Sam. (I Reg.), VIII, 7.

choix fut fait en se plaçant à ce point de vue. Il en résulta que Samuel ne négligea rien pour éveiller dans le roi qui avait été choisi une véritable et sincère crainte de Dieu. C'est parce que cette tentative échoua que la famille de l'élu fut rejetée, afin de servir d'avertissement à ses successeurs. La mission divine de Samuel consistait à empêcher que ce qui était donné à son peuple comme moyen de salut ne tournât à son détriment. Il n'est pas moins le représentant du peuple que celui de Dieu, car tout ce qui menaçait de séparer le peuple de Dieu menaçait en même temps sa nationalité, qui était fondée sur sa fidélité à Dieu. C'est grâce à sa religion que, d'une horde qu'il était, Israël était devenu une nation : tout ce qui troublait les rapports entre Jéhovah et elle la menaçait donc d'une dissolution intérieure qui aurait été nécessairement suivie d'une dissolution extérieure [1] »

Le Seigneur et Samuel, son prophète, en donnant un roi à Israël, ne voulurent pas en conséquence que ce roi fût semblable à celui des peuples voisins. Ils fondèrent la royauté sur la théocratie. Le statut royal, établi par Samuel [2], ne nous est pas connu, mais nous pouvons induire du discours d'adieu du dernier juge [3] qu'il subordonna le pouvoir du souverain à la loi mosaïque et aux révélations des prophètes, de telle sorte que la monarchie ne fût pas une autocratie absolue, comme les autres monarchies despotiques de l'Orient, mais eût un contrepoids salutaire dans le sacerdoce lévitique et dans les prophètes suscités extraordinairement par Jéhovah. Le

1. Hengstenberg, *Kingdom of God*, t. II, p. 75.
2. I Sam. (I Reg.), x, 25.
3. I Sam. (I Reg.), xii, 1-17.

grand-prêtre conserve tous ses pouvoirs, le roi n'est que l'exécuteur de la volonté de Dieu qui l'a élu [1]

La fin de la vie de Samuel n'appartient plus à notre étude, mais ce que nous venons de dire suffit pour l'expliquer et la justifier. On peut être surpris que Saül, l'élu de Dieu et de Samuel, soit rejeté par l'un et par l'autre. Mais c'est le rejet même de Saül qui a donné à la monarchie israélite son caractère propre, l'a profondément distinguée des monarchies profanes et a assuré ainsi l'avenir de la religion et du peuple de Dieu. Saül prépara David [2]. David fut le vrai type du roi théocratique, mais David ne serait jamais devenu ce qu'il fut, si Saül n'avait pas été victime de son infidélité : il n'aurait pas écouté le prophète Nathan, si son prédécesseur avait bravé impunément le prophète Samuel. Il avait fallu que le premier roi d'Israël fondât, sur sa propre ruine, l'autorité des prophètes; qu'il fût un exemple pour tous ses successeurs et qu'il leur apprît, par sa fin tragique, qu'il était entre les mains de Jéhovah; qu'il ne pouvait pas gouverner son peuple, comme les despotes orientaux, selon ses caprices, mais qu'il devait être l'instrument docile des volontés de Dieu.

1. I Sam. (I Reg.), IX, 17 ; X, 1, 24.

2. « Saül et David sont nécessairement liés entre eux, dit Hengstenberg. Sur le seuil de la royauté, Dieu montre d'abord ce qu'était sans lui le roi d'Israël ; il montre en David ce qu'est le roi avec lui. » *Kingdom of God*, t. II, p. 77.

TROISIÈME PARTIE

LES ROIS

Les découvertes modernes ne nous ont rien appris de nouveau sur les deux premiers rois d'Israël, Saül [1] et

1. Quoique les découvertes modernes ne nous apprennent rien directement sur le règne de Saül, on peut, si je ne me trompe, tirer par induction ou par hypothèse de la découverte de la stèle de Mésa, dont nous aurons plus tard occasion de parler, l'explication d'un épisode de la vie de Saül qui est resté enveloppé jusqu'ici dans une obscurité profonde, et dont les commentateurs, tout en faisant appel à toutes les ressources de leur imagination, n'ont pas encore réussi à découvrir le sens. Le texte sacré nous rapporte que Saül, ayant vaincu les Amalécites, érigea, à son retour, sur le Carmel de Juda, comme monument de sa victoire, ce qu'il appelle un יד, *yad*, I Sam. (I Reg.), xv, 12. Ce mot *yad* signifie ordinairement « main. » Il est employé deux autres fois, dans la Bible, dans ce même sens de monument : Absalom, n'ayant pas de postérité, fit élever près de Jérusalem un *yad* pour perpétuer sa mémoire, II Sam. (II Reg.), xviii, 18. Isaïe dit aussi dans un sens analogue, lvi, 5 : « Je leur donnerai un monument et un *yad*. » Qu'était-ce donc que ce *yad* et quelle en était la forme ? Gesenius a supposé que c'était un monument quelconque, sur lequel était représentée une main étendue : « Quum in cippis nonnullis sepulcralibus in ruinis

David. En revanche, elles ont été fécondes en révélations sur l'histoire d'un grand nombre de leurs successeurs.

veteris Carthaginis repertis (vide Gesenii *Monumenta Phœnicia*, tab. 16, 17, et p. 174) *manus elata* compareat, hoc cipporum emblema isti Hebræorum usui, quo monumentum *manum* appellant, utcumque cognatum putes, atque Hamakerus (*Diatribe de Monumentis punicis*, p. 20) observat, manum illis cippis non aliam ob causam insculptam esse, quam ut, lapides istos monumenta sepulcralia esse, significaretur. Mihi contra *manus* illa *elata* precantis adorantisque (vide Ps. XXVIII, 2; LXIII, 5; CXXXIV, 2) esse videtur, cippos ab illo manus emblemate quasi solemni hoc nominis accepisse. Sed hæc archæologis disputanda et dijudicanda relinquo, unum monens, illud monumentorum Punicorum emblema etiam in cippis Indicis à me visum esse (Vide *Monumenta Phœnicia*, loc. cit.). » Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 568. On ne voit guère cependant pourquoi Saül aurait fait représenter sur un cippe une main étendue (*a*)

Pour nous, le *yad* de Saül est simplement une stèle sur laquelle il fit graver le récit de sa victoire sur les Amalécites. Le souvenir de ce *yad* de Saül se présenta à notre mémoire, la première fois que nous pûmes voir, au Musée judaïque du Louvre, la stèle de Mésa restaurée, et le rapprochement entre le

(*a*) L'explication de Gesenius peut convenir au monument d'Absalom et aussi, à la rigueur, au passage d'Isaïe. Notons cependant qu'Absalom fit élever un monument avant sa mort, et qu'il est par conséquent probable qu'il y racontait quelque chose à sa louange, plutôt qu'il n'y représentait une *manus elata*, quel qu'en soit le sens. D'ailleurs notre explication subsiste, qu'il y eut ou non une main représentée sur le *yad*. Elle s'applique parfaitement au monument d'Absalom comme au passage du prophète Isaïe. On montre aujourd'hui à Jérusalem un tombeau dit le Tombeau d'Absalom, que quelques-uns disent être le *yad* de II Sam. (II Reg.), XVIII, 18 ; mais ce tombeau n'est certainement pas authentique. — Voir, du reste, sur l'importance de la main comme symbole, la *Gazette archéologique*, 1877, p. 30, au sujet d'un cylindre babylonien, où elle est placée au milieu comme une sorte de divinité. Ph. Berger, *Sur les représentations figurées des stèles puniques de la Bibliothèque nationale, Gazette archéologique*, 1876, p. 118 et suiv., et spécialement p. 119-120. — En Idumée, dans une chambre taillée dans le roc, « les murs sont couverts de *graffiti* arabes modernes et de nombreuses représentations de la main humaine ; ce dernier signe est communément employé en Palestine contre le mauvais œil. » E. H. Palmer, *The desert of the Exodus*, t. II, p. 466.

Les archéologues ont exécuté à Jérusalem et en Palestine des recherches et des fouilles qui éclaircissent une partie du règne de Salomon ; les égyptologues ont lu à Thèbes, sur les murs du temple de Karnak, la mention des triomphes de Sésac sur Roboam, roi de Juda ; les assyriologues ont retrouvé en Mésopotamie le récit des invasions des rois de Ninive dans la Samarie et dans la Judée. Ce sont ces découvertes qu'il nous faut maintenant faire connaître.

Le règne de Saül fut une sorte de transition entre le régime patriarcal du temps des Juges et le régime monarchique proprement dit. Le vrai fondateur de la monarchie juive fut David.

Il centralisa le pouvoir en donnant à son peuple une capitale, Jérusalem [1]; il étendit les frontières de son empire aux plus extrêmes limites qu'elles aient jamais

monument du premier roi d'Israël et celui du roi de Moab, s'imposa en quelque sorte à notre esprit. La stèle de Mésa a été érigée aussi par ce roi en souvenir de ses victoires, comme nous le verrons plus tard, de même qne le *yad* de Saül. De plus, et ce n'est pas le point le moins important, la forme générale de la stèle est celle d'une main déployée et étendue, ce qui nous explique le nom de *yad*. Les Sémites donnaient à tous les objets des noms métaphoriques et ils empruntaient volontiers leurs métaphores aux parties du corps humain. Ils appelaient une source d'eau un *œil*, ils parlaient de la *bouche* du glaive, etc. Pourquoi n'auraient-ils pas donné à ces pierres, arrondies par le haut, de manière à simuler grossièrement une main, le nom de *yad*? Le *yad* de Saül est donc, pour nous, une stèle, dans le genre de celle de Mésa et des stèles égyptiennes que nous connaissons en grand nombre.

1. Sur Jérusalem, voir Poujoulat, *Histoire de Jérusalem*, 5e édit., 2 in-8°, 1865; Robinson, *Biblical Researches*, t. I, p. 12-194. Barclay, *The city of the great King or Jerusalem as it was and it is and it is to be*; G. William, *The holy City*; Tobler, *Zwei Bücher Topographie von Jerusalem und seinem Umgebungen*; Sepp, etc.

atteintes, et il eut ainsi la gloire de réaliser la promesse que Dieu avait faite à Abraham : « Je donnerai toute cette terre à ta race, depuis le torrent d'Égypte, jusqu'au grand fleuve de l'Euphrate [1] »

Si les explorations modernes ne nous ont rien révélé sur David [2], du moins l'assyriologie a-t-elle confirmé indirectement ce que la Sainte Écriture nous raconte de l'étendue de ses conquêtes, en nous signalant vers cette époque comme une éclipse de la redoutable puissance qui avait son siège sur les bords du Tigre. La décadence de l'Assyrie nous explique comment put s'établir l'empire de David et de Salomon [3]. Quand on considérait autrefois quel était le pouvoir des rois de Ninive, on pouvait être surpris que David eût pu s'emparer de toute la Syrie et porter ses armes jusqu'à l'Euphrate, sans rencontrer sur ses pas les maîtres de l'Asie antérieure, mais les monuments indigènes nous montrent aujourd'hui ces derniers disparaissant alors de la scène de l'histoire.

« Après la mort (de Samsi-Bin, qui régnait vers 1080), l'empire d'Assyrie, dit M. George Smith, tombe dans l'oubli et les noms mêmes de ses souverains nous sont inconnus. Pendant cent cinquante ans, les inscriptions ne nous fournissent qu'un rayon de lumière : elles indiquent un désastre des armées assyriennes ; le roi d'Aram ou de Syrie défit les Assyriens sous le règne d'Assurrabamar :

1. Gen., xv, 18.

2. Il est question, d'après plusieurs savants, d'un « ariel de David, » dans la stèle de Mésa, mais supposé que leur lecture soit exacte, ils ne peuvent nous dire eux-mêmes ce qu'il faut entendre par là. Nous aurons à revenir plus loin sur ce sujet, quand nous étudierons la stèle du roi de Moab, au tome IV

3. F Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne des peuples de l'Orient*, t. II, p. 63.

Pethor et Mutkinu tombèrent, et avec ces villes, toute la région de l'Euphrate et du Naïri passe entre les mains des vainqueurs [1]

» Il est digne de remarque que cette période de déclin de l'empire d'Assyrie coïncide avec l'élévation de la monarchie hébraïque. Un puissant royaume syrien s'était fondé à Sobah, et David roi d'Israël ayant vaincu Hadarézer, roi de Sobah, soumit tous les princes jusqu'à l'Euphrate. L'empire juif, sous le gouvernement de David et de Salomon, son fils, prit la place occupée auparavant par les monarques assyriens, mais lorsqu'il se divisa, à la mort de Salomon, les Juifs perdirent aussitôt leur suprématie. L'Asie occidentale se composa alors d'une multitude de petites principautés, toujours en guerre les unes contre les autres, et semblant appeler, par leur faiblesse, le premier envahisseur qui voudrait s'emparer d'elles. Bientôt après la mort de Salomon, l'Assyrie commença à se relever sous Assurdan II, le chef d'une nouvelle race de rois puissants [2]. »

Pendant que la domination, momentanément anéantie,

1. La défaite des Assyriens eut lieu dans les environs de Carchemisch. Voir Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 2e édit., p. 285. Voici ce que nous apprend sur Assurrabamar la stèle de Salmanasar : « J'ai remonté le fleuve Sagura, dit Salmanasar, près de l'endroit où il se jette dans le Purat (l'Euphrate). La ville de Mul-Kina, sur la rive du Purat, que Tuklat-pal-asar, le père puissant qui régnait avant moi, avait réunie à mon pays, Assur-rab-amar, roi du pays d'Assur, l'avait cédée au roi du pays d'Arama (Syrie), par sa puissance. J'ai remis cette ville à son ancienne place et j'y ai rétabli les fils du pays d'Assur. » J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, p. 55-56. C'est par cet euphémisme que Salmanasar indique l'échec d'un de ses prédécesseurs.

2. G. Smith, *Ancient History from the monuments ; Assyria*, p. 34.

de Ninive permettait à David d'étendre ses conquêtes au nord et à l'est, les divisions intestines et les guerres civiles qui désolaient l'Égypte le mettaient en sécurité contre toute attaque venant des bords du Nil. La Providence avait ainsi disposé toutes choses pour montrer à son peuple combien il était fidèle à tenir les promesses qu'il avait faites à ses pères. « L'empire de David était un véritable empire oriental, formé sur le même modèle que ceux d'Égypte et de Chaldée [1]; » jamais la puissance d'Israël ne fut plus grande. Il est vrai qu'elle ne fut qu'éphémère et ne dura pas plus longtemps que le règne de celui qui l'avait fondée et de son successeur immédiat, parce que les Hébreux ne surent pas mériter la continuation de la protection divine. Du moins le règne conquérant de David prépara-t-il le règne pacifique de son fils Salomon et permit à ce dernier les grandes œuvres que nous allons maintenant étudier, au moyen des découvertes archéologiques modernes.

1. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 2e édit., p. 317.

LIVRE PREMIER.

SALOMON.

Le nom du roi Salomon est devenu comme synonyme de sagesse, d'éclat et de magnificence. Jésus-Christ lui-même a parlé de sa gloire [1]. La Bible cependant lui consacre à peine quelques pages, beaucoup moins qu'à David, son père; mais comme il était tout à la fois un roi, un poète et un sage, comme il était doué des qualités qui frappent le plus l'imagination orientale, la beauté du corps et la pénétration de l'esprit, comme il avait approfondi tous les secrets de la nature, comme il aimait le luxe, la pompe et la splendeur, comme il laissa enfin, dans des édifices superbes, des monuments durables de son opulence et de son goût pour les arts, la légende s'est emparée de sa personne et lui a fait jouer partout le rôle le plus brillant.

On peut dire que ce prince a été pour l'Orient ce qu'a été Charlemagne, au moyen âge, pour les poètes et les romanciers [2] de l'Occident, en tenant compte toutefois

1. Matth., VI, 29.

2. Salomon est devenu le héros d'une foule de légendes. Citons-en un exemple, tiré de publications récentes, qui nous en fournissent de nouvelles preuves.

de la différence des lieux et des temps. C'est ainsi que le

On sait combien la reine de Saba est fameuse, en Orient, pour avoir visité ce prince. Le souvenir de son voyage, comme la sagesse de Salomon, a vivement impressionné les nations orientales. Les Éthiopiens en font une reine d'Éthiopie et toutes les traditions de l'Orient lui attribuent un fils qu'elle aurait eu de Salomon. Les rois d'Éthiopie, comme on le sait depuis longtemps, ont prétendu descendre de lui, jusqu'à la ruine de leur dynastie à la fin du XVIII[e] siècle, à l'exception de la race de Zagée qui occupa le trône de 960 à 1300. La plupart des commentateurs placent Saba en Arabie; mais Josèphe, qui nomme cette reine Nicaule ou Nicaulis, la fait régner sur l'Égypte et l'Éthiopie. Les Éthiopiens disaient que c'était Mâkedâ, qui occupe la sixième place dans leurs annales (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. VII, p. 341. Voir *ibid.*, t. IV, p. 424, sur le pouvoir magique de Salomon). L'histoire fabuleuse du voyage de Mâkedâ est racontée dans une partie du livre éthiopien intitulé la *Gloire des rois*. Cette partie a été récemment publiée dans le texte éthiopien et avec une traduction latine (p. 28-44) par F Prœtorius, *Fabula de regina Sabæa apud Æthiopes*, Halle (1870). Le fils de la reine de Saba et de Salomon est appelé Baina-Hekem. D'après ce récit, la sagesse de Salomon avait été vantée à la reine par un marchand qui était allé trafiquer en Palestine et dont le nom était Tamrinus.

Il existe encore aujourd'hui en Abyssinie une secte juive, connue sous le nom de Falaschas, c'est-à-dire émigrés, qui prétend remonter à l'époque de Salomon. D'après un missionnaire allemand, M. Martin Flad, et M. J. Halévy, qui ont vécu au milieu d'eux, voici comment ces Juifs racontent leur origine. La reine de Saba eut de Salomon un fils qui fut appelé Menelek. Il naquit à Aksoum où régnait sa mère. Elle l'envoya à Jérusalem pour qu'il y fût élevé par les soins de son père. Quand Menelek fut devenu grand, les Israélites contraignirent Salomon à renvoyer en Éthiopie le fils de la reine de Saba, afin de prévenir les troubles politiques que pourrait amener son séjour à Jérusalem. Salomon n'y consentit qu'à la condition que chaque Israélite donnerait son fils aîné comme compagnon à Menelek. Menelek devint roi d'Éthiopie, ses compagnons épousèrent des femmes indigènes et devinrent les pères des Falaschas. Douze prêtres

fils de David est devenu plus populaire encore que son

de la race d'Aaron qui les avaient suivis furent chargés des fonctions du culte.

Cependant d'autres Falaschas prétendent descendre des Juifs qui s'enfuirent en Égypte du temps de Jérémie, XLIII-XLIV, ou qui quittèrent la Palestine lors de la destruction de Jérusalem par Titus et se réfugièrent dans les montagnes de l'Abyssinie (Flad, *Kurze Schilderung der bisher fast ganz unbekannten abessinischen Juden (Falascha), ihr Ursprung, Wohnort, Korperbau,* etc. Kornthal, bei Stuttgart, 1869; J. Halévy, *Prières des Falashas,* Paris, 1877; Trumpp, *Göttingische gelehrte Anzeigen,* Stück 5, 30 Januar, 1878, p. 123-134.

Quant à la dignité de la célèbre reine de Saba, les monuments égyptiens et assyriens nous confirment le fait rapporté dans l'histoire de Salomon, en nous apprenant qu'il y avait des reines à la tête de certains pays de l'Arabie, où Saba était situé. C'est ce que nous font connaître en particulier les tableaux qui représentent l'expédition de la reine égyptienne *Ha-t-šepu,* XVIIIe dynastie, dans le pays du Ta-ne-ter, probablement l'Arabie Heureuse, en tout cas en Arabie (Punt). Dans ces tableaux, reproduits par Dümichen, *Historische Inschriften,* II, 11-20 (ils sont martelés dans le temple de la vallée d'El-Assasif), « on voit les vaisseaux destinés à l'expédition maritime, puis les tributs rapportés de ces pays lointains; des singes, de l'or, *une reine arabe d'une corpulence extraordinaire.* » Jacques de Rougé, *Monuments de Karnak, Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne,* novembre 1872, p. 49. — Les monuments assyriens mentionnent aussi des reines arabes : « Amongst the allies (of Asarhaddon) are found the names of four queens, a custom peculiar to these nations. In the annals of Tiglath-Pileser II, Samsi, queen of the Arabians, is spoken as ruling over the land of *Sa-ba,* the Biblical שבא, Sheba, that is the Sabæans or Arabia. » Boscawen, *Transactions of the Society of Biblical Archæology,* 1875, t. IV, p. 87. Les reines arabes qui régnaient du temps d'Assaraddon s'appelaient Yapâ, reine de Dihuta, et Bail, reine d'Ihil. Talbot, *Records of the past,* t. III, p. 106-107. Outre Samsi, Téglathphalasar II nomma aussi Zabibi, reine de la terre des Aribi (Arabes), qui lui paie un tribut d'or, d'argent, de fer, etc. Fragment n° 3, l. 33, dans *Records of the past,* t. V, p. 48-49. Samsi est men-

père, chez les peuples orientaux : les *Mille et une Nuits* [1] parlent du pouvoir merveilleux de Salomon sur les esprits et sur les éléments, il commande en maître à la nature [2], rien n'est impossible à sa science et à sa sagesse ; tout, jusqu'à ses faiblesses mêmes, a contribué à faire de lui le type du monarque sémitique et le héros favori des conteurs arabes.

Nous n'avons pas à rechercher ici en détail quelle a été la source d'une telle réputation et d'une si grande popularité, nous avons seulement à étudier les événements et les entreprises de son règne sur lesquels les recherches et les découvertes modernes ont jeté un jour nouveau, en particulier la construction du temple et les voyages de sa flotte à Ophir. Nous verrons que les travaux de nos contemporains ont été féconds pour nous faire mieux connaître cette partie importante de l'histoire du fils de David.

tionnée fréquemment, Fragment nº 2, l. 19, ibid., p. 52. Voir au tome IV, à Téglathphalasar.

1. M. Lane a recueilli les traditions arabes concernant Salomon, *Thousand and one Nights*, Index, *Suleyman Ibn Daood.*

2. Déjà, du temps de Josèphe, on attribuait à Salomon des pouvoirs magiques : *Antiq. Jud.*, VIII, II, 5. — Voir aussi Origène, *In Matth.*, XXVI, 63 ; *Comment. Series*, Migne, *Patrol gr.*, t. XIII, col. 1757 ; Nicetas Choniata, *De Manuele Comneno*, l. VII, c. V, Migne, *Patrol. gr.*, t. CXXX, 19, col. 560. Voir aussi col. 489 et col. 773.

CHAPITRE PREMIER.

COMMENCEMENTS DU RÈGNE DE SALOMON.

Salomon, le troisième roi d'Israël, était le second fils que David eut de Bethsabée. Il vint au monde après la fin de la guerre contre les Ammonites, la dernière grande guerre entreprise par son père. Ce fut sans doute parce que sa naissance eut lieu en pleine paix qu'il reçut le nom de Salomon, « le pacifique, » nom qu'il a rendu célèbre. Il est encore aujourd'hui très fréquent chez les Juifs, et même chez les Musulmans, sous la forme Suleiman, Soliman [1].

Dans les pays où la polygamie est pratiquée, l'enfant est confié plus qu'ailleurs encore aux soins de la mère. Bethsabée put ainsi exercer une grande influence sur son fils, mais il est difficile d'en déterminer la portée et l'étendue. Certains auteurs ont essayé, sans preuves, de faire retomber en partie sur l'éducation maternelle la responsabilité des égarements des dernières années du monarque. Quoi qu'il en soit, Salomon est le premier des rois d'Israël qui ait été élevé pour monter sur le trône. David avait été tiré de la garde des troupeaux, Saül de la charrue, aucun d'eux n'avait reçu une éducation royale. Le fils de David et de Bethsabée fut remis entre les mains du prophète Nathan qui le prépara à

1. Le nom féminin correspondant à Salomon est Salomé. Le mot Frédéric, usité parmi nous, a le même sens que Salomon. Allemand : *Friederich,* « riche en paix. »

gouverner un jour son peuple[1] On ne peut douter qu'un si sage précepteur ne cultivât avec succès la précieuse plante qui lui avait été confiée, et c'est en grande partie à lui, après Dieu, que le jeune prince dut l'éclosion des qualités et des vertus qui ne tardèrent pas à le faire distinguer entre tous ses frères. Il les surpassa bientôt en sagesse et en piété. Nathan le surnomma Yedidah, « le chéri de Dieu[2], » et, par inspiration divine, il engagea David à le désigner comme son successeur.

Une circonstance accidentelle fit hâter son avénement au trône. Son frère aîné, Adonias, essaya de s'emparer par surprise du pouvoir, en mettant à profit la vieillesse de son père. Il gagna un certain nombre de partisans, quelques-uns des premiers de l'État, comme Joab, général des armées israélites, et le grand-prêtre Abiathar. Soutenu par eux, il se fit proclamer roi de Jérusalem, au sud-est de la ville, à la fontaine de Rogel[3]. Mais le complot avait transpiré et Nathan en avait été instruit. Il se hâta de prévenir Bethsabée ainsi que David et il coupa court aux tentatives d'Adonias par l'intronisation solennelle et immédiate de Salomon, à l'ouest de Jérusalem, à la fontaine de Gihon[4]. Le droit d'hérédité dé-

1. II Sam. (II Reg.), XII, 24-25.

2. II Sam. (II Reg.), XII, 25.

3. Aujourd'hui Puits de Joab, *Bir Eyûb*, situé à la jonction de la vallée d'Hinnom et de la vallée du Cédron. Il est appelé aussi Puits de Néhémie (Cf. II Mach., I, 19-22). Il a 125 pieds anglais de profondeur. Le lieutenant Warren y a découvert un souterrain taillé dans le roc qui se dirige à droite, du côté du Cédron.

4. La fontaine de Gihon était à l'ouest de Jérusalem et alimentait deux grands réservoirs placés dans la vallée (II Par., XXXII, 30; XXXIII, 14). C'était sans doute un lieu de réunion, comme la fontaine de Rogel et la plupart des sources en Orient. Voir sur Gihon, Porter, *Handbook for Palestine*, édit. 1875, p. 175.

pendait de David. Le peuple reconnut avec des transports de joie le jeune prince ainsi improvisé roi avant la mort de son père. Il n'avait pas encore vingt ans [1] Il devait en régner quarante, depuis l'an 1015 jusqu'à l'an 975, selon la chronologie généralement reçue jusqu'ici [2]

Le jeune roi possédait toutes les qualités physiques et morales propres à le rendre populaire. L'Écriture ne nous a tracé nulle part directement son portrait, mais on peut en recueillir, épars çà et là, les principaux traits. Quel que soit en effet le sens qu'on attache au Cantique des cantiques, tout porte à croire que les couleurs sous lesquelles est dépeint l'époux sacré ont été empruntées à Salomon. Il en est de même dans le Psaume XLIV, *Eructavit cor meum verbum bonum*. S'il est permis d'en juger par les chants dont nous venons de parler, Salomon avait le teint « blanc et vermeil [3], » comme David son père [4]; les boucles de ses cheveux étaient flexibles comme des palmes et noires comme les ailes du corbeau [5], saupoudrées de poussière d'or ou teintes de hennet [6]; ses yeux étaient doux comme ceux de la colombe [7]; ses lèvres, semblables au lis, pleines de grâce, ruisselantes de myrrhe [8] Il était beau comme les cèdres;

1. III Reg., III, 4; XI, 4; XIV, 21. Grätz, *Geschichte der Juden*, t. I, p. 302.

2. Nous n'avons point l'intention de discuter ici la chronologie des rois. Nous aurons à y revenir plus tard. Sur ce sujet, voir Oppert, *Salomon et ses successeurs*, 1877, p. 84 et suiv.

3. Cant., V, 10.

4. I Sam. (I Reg.), XVII, 42.

5. Cant., V, 11.

6. Josèphe, *Antiq. Jud.*, VIII, VII, 3; Michaelis, Notæ in Lowth, *Poesis Hebræorum*. Prælect. XXXI.

7. Cant., V, 12.

8. Cant., V, 13; Ps. XLV (XLIV), 3.

on le distinguait entre mille; on le comparait au Liban [1]; c'était, en un mot, le plus beau des enfants des hommes [2]. Tous ces dons extérieurs étaient rehaussés infiniment plus encore par les qualités de l'esprit et du cœur, par une intelligence profonde et pénétrante, un caractère aimable et séduisant, une âme pleine de bonté. Tant de grâce et de charmes ne pouvaient manquer de captiver un peuple, très sensible aux avantages extérieurs.

Les premiers actes de Salomon, après la mort de son père, furent tout à la fois pleins de mesure, de prudence et d'énergie, modérés sans faiblesse, fermes sans cruauté. L'échec d'une tentative comme celle d'Adonias se termine ordinairement en Asie par l'extermination du parti vaincu. Salomon fit cependant grâce à son frère, qui avait voulu lui ravir le trône, mais à la condition qu'il renoncerait à tous ses projets ambitieux. Adonias n'observa pas son engagement et viola ses promesses. Salomon le fit alors mettre à mort pour couper court à ses machinations et assurer la tranquillité du royaume. La conduite du roi, jugée d'après les mœurs du temps, avait été assurément correcte et même clémente [3].

1. Cant., v, 15.
2. Cant., I, 15.
3. « Diese Strenge, nothwendig, dit Dillmann, wenn Bürgerkriege, wie sie unter David gewesen waren, in Keim unterdruckt werden sollten, kann man bei gerechter Beurtheilung dem Salomo nicht als Grausamkeit und Blutdurst anrechnen. » Schenkel, *Bibel Lexicon*, t. V, p. 141. Assurbanipal, roi d'Assyrie, fit de même périr son frère Saulmugina, comme nous le dirons au tome IV Voir dans Langlès, *Monuments de l'Hindoustan*, t. I, vis-à-vis de la p. 202, le calque d'une miniature indienne représentant Aureng-Zeyb recevant solennellement, assis sur son trône et entouré de sa cour, la tête de son frère Dara-Chérouk,

Salomon était d'autant plus forcé d'étouffer dans son germe la révolte d'Adonias que la mort de David amena quelques troubles : les peuples que ce dernier avait rendus tributaires jugèrent l'occasion favorable pour recouvrer leur indépendance, et son successeur fut obligé de réprimer au sud et peut-être aussi au nord de ses états quelques tentatives de soulèvement.

Pendant que David faisait la guerre en Syrie, les Iduméens avaient essayé d'envahir la Palestine. Ses généraux, Joab et Abisaï, défirent les descendants d'Ésaü à *Geih-Mélaḥ* ou la vallée des Salines, au sud de la mer Morte [1] Les vainqueurs tuèrent tous les hommes qui tombèrent entre leurs mains et occupèrent tout le pays jusqu'à Aziongaber, à l'extrémité septentrionale du golfe d'Akaba.

Un rejeton de la race royale d'Idumée, Hadad ou Hadar, réussit cependant à échapper au massacre et à se réfugier, avec quelques-uns des siens, à la cour du Pharaon. Nous ignorons quel était ce pharaon. Ce que nous savons, c'est qu'il accueillit avec bienveillance le prince fugitif et lui donna pour épouse une sœur de sa propre femme. Le nom de cette dernière, — le premier nom

massacré par ses ordres. Les rois orientaux faisaient ainsi très souvent mettre leurs frères à mort pour s'assurer la paisible possession du trône, L. Seinecke, *Geschichte des Volkes Israels*, 1876, t. I, p. 327-330. Pour comprendre ces mœurs, il faut se souvenir que la polygamie, au lieu de développer l'amour fraternel dans les enfants qui ne sont pas de la même mère, produit au contraire assez souvent des sentiments d'animosité. La jalousie ou même la haine qui existe le plus souvent entre les diverses femmes d'un même époux est communiquée par elles à leurs enfants.

1. II Sam. (II Reg.), VIII, 13-14; I Par., XVIII, 12-13; Ps., LX (LIX).

propre de la famille royale d'Égypte que nous fasse connaître la Bible, — était Tahpnès ou Taphnès, selon l'hébreu et la Vulgate, Thékémina, selon les Septante. Il n'a pas été jusqu'ici retrouvé sur les monuments indigènes [1].

Hadad eut de la belle-sœur du roi d'Égypte un fils, appelé Genubat, qui fut élevé par la reine, sa tante, au milieu des autres enfants du Pharaon.

Lorsque Hadad eut appris la nouvelle de la mort de David et de Joab [2], il crut le moment venu pour tenter de reconquérir les états de son père et, malgré les conseils du Pharaon, son beau-frère, il quitta l'Égypte et envahit l'Idumée. S'il réussit à s'en emparer, ses succès

1. Voir Lepsius, *Königsbuch der alten Aegypter*, Berlin, 1853. Le nom de la ville de Taphné se trouve une fois écrit dans la Bible hébraïque, au *ketib*, de la même manière que le nom de la femme du Pharaon. Sur le nom lui-même, voir Rosellini, *Monumenti storici dell' Egitto e della Nubia*, t. II, p. 74 et suiv.; Wilkinson, *Manners and Customs of the ancient Egyptians*, t. V, p. 38. Dans l'addition des Septante au ch. XII de III Reg., il est dit que Sésac donna pour femme à Jéroboam Ano, sœur de Thékémina. Quelle que soit la valeur de ce passage des Septante, il ne peut être là question d'une sœur de Taphnès.

2. M. F. Lenormant suppose, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 1869, t. I, p. 270, et M. Maspero dit expressément, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 2e édit., p. 330, après beaucoup d'autres, que ce fut dans les dernières années de Salomon que Hadad reconquit son royaume, mais quoique le texte sacré ne raconte cet événement qu'à la fin de l'histoire de Salomon, il en place la date au commencement de son règne I (III) Reg., XI, 21. Hadad fut probablement l'ennemi de Salomon, pendant tout son règne, à la manière des tribus bédouines qui cherchent toujours à piller plutôt qu'à faire des conquêtes, il ne fit de mal sérieux au roi d'Israël que dans les dernières années de ce prince. Jusque-là il avait probablement vécu comme un chef de tribu nomade.

ne furent qu'éphémères ou très restreints, puisque, comme nous le verrons plus loin, l'empire de Salomon s'étendait jusqu'au golfe Élanitique, d'où l'une de ses flottes partait pour le pays d'Ophir [1] Pour être maître de la route de Palestine au golfe, Salomon devait être maître aussi du royaume d'Idumée [2], ou au moins en possession d'une grande partie de son territoire [3]

1. Cf. aussi I (III) Reg., XXII, 47, 48; III (IV) Reg., VIII, 20; II Par., XX, 10, 36. « Der Aufstandsversuch eines edomitischen Prinzen Hadad, im Anfang der Regierung Salomo's scheint ohne Erfolg geblieben zu sein. » Kautsch, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, p. 307.

2. Le texte des Septante dit positivement III Reg., XI, 22, que Hadad régna sur l'Idumée : ἐβασίλευσεν ἐν γῇ Ἐδώμ, et sa leçon paraît la meilleure. Le texte hébreu porte bien Aram ou la Syrie, au lieu d'Édom, ce qui a fait traduire à la Vulgate, III Reg., XI, 25, *regnavitque in Syria*, mais il n'y a plus de suite dans le récit en acceptant cette lecture. Les noms d'Aram (ou Syrie) et Édom qui ne diffèrent que par une lettre, le ר, *r* et le ד, *d*, très ressemblants dans l'écriture hébraïque carrée, sont plusieurs fois mis l'un pour l'autre dans la Bible. Voir II Sam., VIII, 13. Plusieurs manuscrits hébreux lisent ici avec raison Édom au lieu d'Aram. Voir cependant sur tout ce passage les observations de Keil, *Die Bücher der Könige*, 1863, p. 130-131; Bunsen, *Bibelwerk*, t. II, p. 235.

3. Le texte hébreu et la Vulgate mentionnent aussi un autre ennemi de Salomon, contre lequel il eut à lutter pendant tout son règne, Rézon, roi de Syrie. C'était un serviteur d'Hadarézer, roi de Soba. Quand ce dernier eut été vaincu par David, Rézon se mit à la tête d'une troupe d'aventuriers, et réussit à s'emparer de Damas où il fut proclamé roi, mais, comme l'historien sacré ne suit pas dans son récit l'ordre chronologique, nous ne savons à quelle époque précise eut lieu la prise de Damas. Ce ne fut peut-être que dans les derniers temps de Salomon. Notons également ici, en passant, au sujet d'Hadarézer, qu'il est appelé Hadadézer, II Sam., (II Reg.), VIII, 3-12; II (III) Reg., XI, 23, mais II Sam., X et ailleurs, dans les Septante et dans Josèphe, on lit Hadarézer. L'épigraphie assyrienne prouve que la leçon

La révolte d'Hadad n'eut ainsi, dans les premiers temps, aucune suite, et la mort d'Adonias laissa Salomon tranquille possesseur du trône.

La puissance dont il héritait de son père, le mettait sur le pied des plus grands monarques de l'Orient, et lui permettait de traiter d'égal à égal avec ceux qui régnaient sur les bords du Nil comme sur les bords de l'Euphrate. Son empire était d'une vaste étendue, ses frontières allaient du torrent d'Égypte jusqu'au grand fleuve, l'Euphrate [1] Il comptait des princes parmi ses tributaires. Son père lui avait légué d'immenses trésors, accumulés avec un soin pieux, pour servir à la construction du temple : cent mille *kikarim* ou talents d'or et un million de *kikarim* d'argent; les épargnes particulières de David : trois mille talents d'or et sept mille talents d'argent [2], sans compter les sommes inconnues qui étaient entassées, dit-on, dans le tombeau de David [3].

Salomon aspira à la main de la fille du Pharaon et il l'obtint [4].

Hadar est la vraie. Nous lisons en effet, dans plusieurs inscriptions assyriennes, le nom de Benhadad, roi de Syrie, transcrit par les Septante, *fils d'Ader*, sous la forme de *Bin-Hidri*. Le second élément de ce nom propre est incontestablement le même que le premier de Hadarézer.

1. I (III) Reg., IV, 21; VIII, 65; II Par., IX, 26.

2. I Par., XXII, 14 et XXIX, 4. Le talent pesait à peu près 42 kg. 500. Cent mille kikarim d'or font par conséquent 4,250,000 kg., environ 13,500,000,000 de francs. Voir *Manuel biblique*, 2e éd., 1881, t. I, p. 224-225, et t. II, p. 113.

3. Hyrcan en aurait retiré plus tard trois mille talents. Josèphe, *Antiq. Jud.*, VII, XV, 3; XIII, VIII, 4; XVI, VII, 1. Voir la dissertation de Calmet *Sur les richesses que David laissa à Salomon*, *Commentaire littéral*, Paris, 1711, p. 604 et suiv.

4. I (III) Reg., III, 1. D'après une ancienne tradition, rapportée par Tatien, *Oratio contra Græcos*, Salomon aurait encore épousé

Nous ne connaissons pas encore assez complétement l'histoire de l'Égypte à cette époque pour nommer avec certitude le beau-père de Salomon. Ewald pense que c'était Psousennès. M. Maspero hésite entre Psinakhès et Psiounkha ou Psousennès, pharaons de la XXIe dynastie, qui nous sont connus par les listes de Manéthon et dont la résidence était à Tanis [1]. Il est très difficile de débrouiller l'enchevêtrement des dynasties égyptiennes à cette période et la chronologie en est très incertaine [2]. Ce qui paraît cependant hors de doute, c'est qu'une dynastie sémitique, d'origine assyrienne, avait réussi à s'implanter alors en Égypte. Elle commandait à une partie du pays [3] De là, la nécessité pour les rois indigènes de se fortifier par des alliances. Le pharaon qui régnait alors à Tanis ne put qu'accepter avec satisfaction la demande en mariage d'une de ses filles par le roi Salomon [4].

une fille d'Hiram, roi de Tyr. Il épousa certainement aussi la fille du roi d'Ammon, Naama, « la belle, » dont il eut Roboam, I (III) Reg., II, 46, qui lui succéda sur le trône.

1. Ewald, *Geschichte des Volkes Israels,* t. III, p. 279; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* 2e édit., p. 323. Dillmann nomme aussi Psousennès, dans Schenkel, *Bibel-Lexicon,* t. V, p. 141. De même Diestel, Herzog, *Real-Encyklopädie für Theologie,* t. XIII, p. 333; Grätz, *Geschichte der Juden,* t. I, p. 306, et note 1, p. 307; Hitzig, *Geschichte des Volkes Israels,* p. 160. Voir aussi Bunsen, *Aegypten's Stelle in der Weltgeschichte,* t. III, p. 120 et suiv.

2. S. Birch, *Egypt from the earliest times to* B. C. 300, p. 154-155.

3. Brugsch, *Geschichte Aegypten's unter den Pharaonen,* 1877, p. 659 et suiv. Il faut observer toutefois qu'il y a quelques contradicteurs. M. Maspero n'admet pas la domination assyrienne en Égypte au temps de David et de Salomon, *Revue historique,* septembre 1879, p. 144.

4. I (III) Reg., IV, 21; VIII, 65; II Par., IX, 26.

Les Israélites ne durent pas accueillir avec moins de joie la nouvelle de cette union [1] L'Égypte jouissait d'un grand prestige dans tout l'Orient et le peuple hébreu pouvait reconnaître dans cette alliance de son roi avec

1. L'importance politique du mariage de Salomon avec une princesse égyptienne est incontestable. Elle est visible dans la Sainte Écriture, I (III) Reg., III, 1 ; VII, 8; IX, 16, 24; XI, 1. Les avantages que devait y trouver le pharaon de Tanis ressortent aussi clairement de l'état troublé dans lequel était alors l'Égypte. L'heureux effet que cette alliance devait produire sur l'esprit de tous les Israélites paraît également évident. Les interprètes, il est vrai, sont divisés sur la question de savoir si ce mariage était ou non contraire à la loi. La plupart soutiennent cependant que, dans cette occasion, Salomon ne viola pas les prescriptions mosaïques. Voir Calmet, *Commentaire littéral*, sur III *Rois*, III, 1, p. 673-674. La loi ne défendait expressément les mariages qu'avec les Chananéennes, Exod., XXXIV, 16; Deut., VII, 3; elle les permettait avec les étrangères, prisonnières de guerre, Deut., XXI, 10 et suiv. Les mariages contractés avec des étrangères, surtout avec des étrangères qui n'étaient pas esclaves, étaient évidemment contraires à l'esprit de la loi, et nous les voyons plus tard fortement blâmés, I Esd., X, 2, 10; II Esd. ou Néhémie, XIII, 3, 25-26. Cf. I (III) Reg., XI, 1-2. On justifie Salomon en disant qu'il est probable que la princesse égyptienne embrassa le mosaïsme, Salomon étant alors trop pieux pour souffrir l'idolâtrie dans son entourage. Voir Ps. XLV (XLIV), 11, 12. On ne trouve aucune trace d'idolâtrie égyptienne à cette époque dans la Bible. Keil, *Die Bücher der Könige*, 1865, p. 30. Nous devons noter cependant que M. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte*, Pl. XLII ; *Hist. de l'art judaïque*, p. 220-222, a découvert au village de Siloam, près de Jérusalem, une chapelle égyptienne encore intacte, et que M. F. Lenormant, *Manuel d'histoire ancienne de l'Orient*, 1869, t. I, p. 237, pense, comme lui, que cette chapelle avait été bâtie par Salomon pour que la reine pût s'y adonner au culte de ses pères. Le Frère Liévin de Hamme, adopte aussi cette opinion dans son *Guide indicateur de la Terre Sainte*, 1876, t. I, p. 300. Mais rien ne prouve que cette hypothèse soit fondée et, à notre avis, le naos égyptien est de date plus récente.

le Pharaon comme une attestation de la puissance à laquelle l'avait élevé David : lui, l'ancien esclave de l'Égypte, traitait maintenant avec elle d'égal à égal. C'était là, pour l'amour-propre national, une vive satisfaction à laquelle les enfants de Jacob ne pouvaient s'empêcher d'être sensibles.

Toute la suite de l'histoire de Salomon nous montre quelle importance il attacha à ce mariage et comment il sut en profiter. On le célébra avec une grande pompe : un certain nombre d'interprètes ont pensé que le Psaume XLIV et même le Cantique des cantiques furent composés à cette occasion, comme épithalames, sans prétendre toutefois enlever à ces chants leur caractère prophétique ou mystique [1]

C'était la coutume des rois de faire de riches dots à leurs filles. Agamemnon, dans l'*Iliade*, promet sept bonnes villes à celui qui épousera sa fille [2]. Bérénice, fille de Ptolémée Philadelphe, roi d'Égypte, apporta de si grandes richesses à son époux, Antiochus Théos, roi de Syrie, qu'on la surnomma *phernophoros* ou porte dot. Nous ne savons point en détail ce que la fille du Pharaon reçut de son père; mais s'il nous est permis d'en juger par les usages ordinaires de l'Égypte, du temps des Ptolémées, elle ne dut pas arriver les mains vides. Les contrats de mariage retrouvés en Égypte contiennent fréquemment l'énumération des biens de la femme à son entrée en ménage et ils sont quelquefois considérables [3]

1. Il n'est pas possible néanmoins de soutenir que le Cantique des cantiques ait été écrit en cette circonstance, parce qu'il ne chante point l'union du roi avec une princesse mais avec une bergère.

2. *Iliade*, IX, 146-157.

3. Voir les études de M. Revillout sur ces contrats, *Journal*

Le livre des Rois nous apprend accidentellement que le Pharaon donna comme dot à sa fille la ville de Gazer qu'il avait conquise sur les Chananéens [1].

« L'identification de Gezer était restée jusqu'en 1870... une des lacunes les plus regrettables de la topographie biblique... La plupart des commentateurs, s'appuyant sur une ressemblance superficielle de noms,... se décidèrent à mettre Gezer au petit village de Yazoûr, à l'ouest et tout près de Jaffa [2] » En réalité, Gazer est à trois milles environ de Khoulda, tout près d'un village qui figure sur les cartes sous le nom d'Abou-Chouché. C'est aujourd'hui un monceau de ruines, appelées Tell el-Djezer [3], mais on y reconnaît encore l'emplacement d'une grande cité, présentant tous les caractères d'une ville forte.

La découverte en est due à M. Clermont-Ganneau, qui fut mis sur la voie par la lecture d'un chroniqueur arabe de Jérusalem, Moudjir-ed-Din. Son identification a été mise hors de doute par les inscriptions bilingues, grecques et hébraïques, qu'il y a trouvées. Elles sont profondément entaillées dans le roc et marquent le périmètre hiératique, la zone sabbatique qui enveloppait Gazer [4]. Son nom biblique y est écrit en toutes lettres et répété deux fois. C'est la seule ville de Palestine dont l'identité soit ainsi constatée par des inscriptions [5].

Officiel, compte-rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 17 octobre 1877, p. 6844.

1. I (III) Reg., IX, 16.

2. Clermont-Ganneau, *La Palestine inconnue, Revue politique et littéraire,* 3 avril 1875, p. 939.

3. Voir Kiepert, *Neue Handkarte von Palestine,* 1875.

4. Cf. la description de Gazer, dans Conder, *Tentwork in Palestine,* t. I, p. 12 et suiv.

5. Clermont-Ganneau, *Revue politique et littéraire,* 3 avril 1875,

Après avoir épousé la fille du Pharaon [1], le nouveau monarque d'Israël voulut témoigner à Dieu sa reconnaissance et se montrer à tout son peuple, en donnant, dans une fête magnifique, des marques publiques et éclatantes de sa piété. Il avait pour la religion et pour Jéhovah les mêmes sentiments que son père David. Il se rendit donc à Gabaon pour y offrir des sacrifices solennels, en présence de tous les principaux d'Israël qui s'y étaient rassemblés [2].

Gabaon, aujourd'hui *el-Djib*, était bâtie sur une des nombreuses collines qui s élèvent en forme de mamelons, au-dessus du plateau de la terre de Benjamin, et portait un nom expressif, comme ses sœurs, Gabaa, Geba, Rama, Ramath, tout autant de mots qui, comme Gabaon, désignent des lieux élevés. Gabaon était située sur la partie la plus septentrionale d'une de ces collines, vis-à-vis de Maspha, placée au sud, sur une autre éminence. La route

p. 939. Il y raconte en détail comment il a retrouvé Gazer. Les inscriptions qu'il a découvertes permettent de déterminer d'une manière exacte le chemin qu'il était permis aux Juifs de faire le jour du sabbat, ὁδὸς σαββάτου. (Moudjir-ed-Din,) *Histoire de Jérusalem et d'Hébron,* trad. Sauvaire, in-8°, 1876.

1. La date de ce mariage n'est pas sûre. D'après les uns, il eut lieu avant la mort de David; d'après les autres, après la mort de ce roi, un an ou trois ans après. Nous avons suivi l'ordre même du récit des *Rois*, qui place ce mariage au commencement du règne de Salomon, quand il s'est affermi sur le trône par la mort d'Adonias, avant son voyage à Gabaon. Il est certain, en tout cas, qu'il eut lieu lorsque Salomon n'avait pas encore entrepris ou au moins avait à peine commencé ses grandes constructions puisque nous lisons dans I (III) Reg., III, 1 : « (Salomon) conduisit (la fille du Pharaon) dans la cité de David, en attendant qu'il eût fini de bâtir son palais et le temple de Jéhovah. » Cf. II Par., VIII, 11.

2. II Par., I, 2-3.

qui conduit à la mer, à Jaffa, passe à peu de distance, au nord de l'élévation sur laquelle est bâtie el-Djib. Les flancs de la colline, disposés en terrasses, sont couverts de vignes et d'oliviers. A l'est, une source abondante sort d'un rocher et forme un large réservoir. Un peu plus bas, au milieu des oliviers, se trouvait un étang considérable, dont on voit encore les ruines [1] C'étaient sans doute les « grandes eaux de Gabaon [2], » dont parle le prophète Jérémie.

Cette ville était donc bien propre à servir de lieu de rassemblement à une nombreuse multitude, mais ce qui détermina surtout Salomon à la choisir, c'est que le tabernacle, construit par Moïse dans le désert, se trouvait alors en ce lieu [3]. Nous ne savons ni comment, ni à quelle époque, il y avait été transporté, mais le premier livre des Paralipomènes nous fait connaître qu'il y était déjà du temps de David [4]. Celui-ci avait fait construire un nouveau tabernacle à Jérusalem, quand il avait transféré l'arche de Cariathiarim dans sa ville capitale, et l'ancien était resté à Gabaon, ainsi que l'autel d'airain, construit par Béséléel, sur lequel Salomon allait maintenant offrir ses sacrifices [5].

La cérémonie fut magnifique et digne de la piété du nouveau roi d'Israël. En présence de tous les chefs de tribus et de tous les chefs de famille, il offrit mille victimes en holocauste sur l'autel d'airain. Le bruit des instruments de musique et les clameurs du peuple durent faire retentir au loin les échos de cette fête solennelle.

1. Robinson, *Biblical Researches in Palestine,* t. II, p. 136.
2. Jer., XLI, 12.
3. II Par., I, 3.
4. I Par., XVI, 39 (Cf. I Par., IX, 35); I Par., XXI, 29.
5. II Par., I, 4-5; I Par., XXI, 29.

L'idée de ce grand acte religieux avait été inspirée au jeune Salomon par son profond esprit de piété; il lui servit en même temps à inaugurer son règne, en se montrant à tout son peuple, et à faire reconnaître son autorité par toutes les tribus d'Israël.

Dieu le récompensa de ce qu'il venait de faire en lui apparaissant en songe la nuit suivante et en lui disant : « Demande-moi ce qu'il te plaira [1] » Le jeune roi, plein de nobles et généreux sentiments, oubliant complétement sa personne et ne songeant qu'au bien de son peuple, lui demanda la sagesse, afin de bien gouverner [2]. Le Seigneur fut touché d'une prière si désintéressée et il lui accorda en même temps la gloire et les richesses.

Salomon termina à Jérusalem la grande fête de Gabaon, en offrant de nouveaux sacrifices devant l'arche d'alliance et en donnant un grand festin à tous ses serviteurs.

De retour dans sa capitale, il eut bientôt l'occasion de montrer combien était profonde la sagesse et la pénétration dont Dieu l'avait doué. Tout le monde connaît le jugement qu'il prononça sur l'enfant que se disputaient deux mères [3]. Le bruit s'en répandit partout et la renommée de sa sagesse fut à jamais établie.

1. I (III) Reg., III, 5 et suiv.
2. Cf. Prov., XVI, 12.
3. I (III) Reg., III, 16-28. — On peut voir dans le *Journal officiel, Académie des Inscriptions,* 30 septembre 1880, p. 10223, la description d'une agate brune sur laquelle est gravé le jugement de Salomon.

CHAPITRE II.

ORGANISATION ADMINISTRATIVE DU ROYAUME.

De si beaux commencements nous expliquent l'ascendant que Salomon acquit sur son peuple. L'organisation de son royaume mit le comble à sa réputation de prudence et de sagesse.

Saül avait fait peu de chose pour l'État à la tête duquel il avait été placé; à peine avait-il formé un embryon d'armée et réuni autour de sa personne une petite cour; il ne s'était point choisi de résidence fixe [1].

David ébaucha à grands traits l'organisation du royaume; il créa une milice, établit une sorte d'administration, régla le service religieux; il fonda surtout l'unité de son peuple, en lui donnant une capitale, Jérusalem [2], qui devint comme le cœur de la nation, le centre de la vie civile, politique et religieuse d'Israël.

Saül n'avait point imposé de tribut à son peuple; David fit peut-être de même. Il subvint aux dépenses de sa maison et de ses guerres au moyen de la guerre même et des redevances qu'il obligea les peuples vaincus à lui payer; il trouva aussi des ressources dans les revenus de ses champs, de ses vignes et de ses oliviers, de ses nombreux troupeaux de brebis, de bœufs et de chameaux. Il devait posséder des terres considérables, car il distribua

1. I Sam. (I Reg.), xiii, 2; xviii, 5.
2. II Sam. (II Reg.), viii-xii; I Par., xxvii, 1-15; II Sam. (II Reg.), xxiii, 8-39; I Par., xi, 9-47; xxvii, 29-32; xxvii; 25-33; I Par., xxvi, 1-28; I Par., xi, etc.

des biens-fonds à ses enfants, à en juger par l'histoire d'Absalom qui avait des propriétés à Baal-Hazor [1] Les pâturages des déserts voisins, à l'est du Jourdain, n'appartenaient en propre à personne. Le roi y faisait élever une partie de ses troupeaux. Une autre partie paissait dans les plaines de Saron, sous l'intendance d'un Saronite. Nous savons qu'un Ismaélite prenait soin des chameaux et un Hagaréen des brebis [2] Les Paralipomènes nomment douze dignitaires qui administraient les biens du roi David [3]

Mais quelque considérables qu'on les suppose, les revenus de son père ne pouvaient suffire au roi Salomon. Saül n'avait guère vécu que comme un simple particulier, David avait gardé quelque chose des habitudes de son enfance, son fils au contraire fut, pour la pompe et l'éclat, un vrai monarque oriental. Salomon compléta et acheva l'œuvre commencée par ses prédécesseurs. Sa cour se composa de plusieurs grands officiers, à la tête desquels était Azarias, fils du grand-prêtre Sadoc.

Elihoreph et Ahia, fils de Sisa, remplissaient auprès de lui les fonctions de *soferim* ou secrétaires, remplies auparavant auprès de David par leur père [4] Josaphat, fils d'Ahilud, déjà chancelier du temps de David, fut maintenu dans sa charge. Banaïas, fils de Joïada, commandait en chef aux armées. Abiathar, qui s'était déclaré pour Adonias, conserva le titre de grand-prêtre, mais l'exercice du souverain pontificat appartint à Sadoc [5]

1. II Sam. (II Reg.), XIII, 23.
2. I Par., XXVII, 29-31.
3. I Par., XXVII, 25-31; L. Seinecke, *Geschichte des Volkes Israels*, t. I, p. 335.
4. II Sam. (II Reg.), XX, 25; I (III) Reg., IV, 2-6.
5. C'est l'explication donnée avec raison par Théodoret des mots : « Sadoc et Abiathar étaient (grands) prêtres » I (III) Reg.,

Deux neveux de Salomon, Azarias et Zabud, fils de Nathan, frère du roi, furent, le premier, chef des douze *niṣabim* d'Israël, dont nous parlerons bientôt, et le second, *cohen rê̈ëh* ou conseiller secret du roi. Ahisar avait le titre de ministre de la maison du roi, dignité auparavant inconnue. Enfin Adoniram fut chargé du recouvrement des impôts, emploi difficile qui devait lui devenir funeste et le faire tomber un jour victime de la colère populaire [1]

Salomon était représenté dans son royaume par douze *niṣabim* ou chefs, dont la fonction principale consistait dans le recouvrement des tributs. La perception des impôts, inconnue avant l'établissement de la royauté [2], avait été rendue nécessaire, sous le régime monarchique, par le besoin de subvenir à l'entretien de la cour et aux dépenses générales. On percevait les taxes en nature [3], comme cela a lieu encore aujourd'hui généralement en Orient [4]; la levée en est par là même plus lente, plus difficile et souvent aussi plus odieuse [5].

IV, 4, *Quæst. in III Reg., Interrog.* XV. Migne, *Patrol. gr.*, t. LXXX, col. 680.

1. C'est en effet l'opinion la plus généralement admise que l'Aduram qui fut lapidé, au commencement du règne de Roboam, par le peuple, était l'Adoniram dont il est question ici. Voir I (III) Reg., IV, 6; V, 14, et XII, 18.

2. Jusqu'à cette époque, les Israélites n'étaient tenus qu'à payer la dîme, à offrir les premiers fruits et à racheter les premiers-nés. C'étaient des redevances religieuses; il n'y avait aucun impôt proprement dit, comme nous l'avons déjà expliqué plus haut, p. 218.

3. I (III) Reg., V, 2.

4. Voir Rosenmüller, *Alte und neue Morgenland*, n° 590, t. III, p. 166.

5. L'exemption du tribut était considérée comme un grand privilége. I Sam. (I Reg.), XVII, 25.

« Dans ce temps-là, dit Assurnasir-habal dans l'inscription du monolithe, j'ai reçu les tributs de Akhiram, fils de Yakhiri, du pays de Nila, le *Bakhian* de Syrie et des rois du pays de Khanilgamit, de l'argent, de l'or, de l'étain (?), des barres de fer, des bœufs, des moutons, des chevaux [1] » Les monuments assyriens sont remplis de détails de ce genre. Le même système était en vigueur en Égypte. « Les habitants de [chaque] nome payaient au roi et à ses fonctionnaires un impôt en nature proportionnel à la richesse foncière et dont la répartition exigeait des recensements et des cadastres fréquents [2]. »

Outre les présents plus ou moins volontaires que l'usage prescrivait de faire au roi, au moment de son avénement [3], en temps de guerre [4], et peut-être aussi quand on se présentait devant lui [5], il y a lieu de croire que le gouvernement exigeait pour son compte, quoique nous ne soyons pas très exactement renseignés là-dessus, la dîme de tous les biens [6]; cette dîme jointe à celle qu'on payait aux prêtres, grevait d'un impôt de vingt pour cent les revenus des Israélites. De plus, David avait réglé que tous les hommes valides seraient astreints tous les ans, pendant un mois, au service militaire [7], et, très probablement, ils étaient obligés, pendant ce temps, de s'entretenir à leurs frais. Il en résultait pour les Hébreux une

1. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie,* p. 75-76 ; cf. p. 82 et *Records of the past*, t. XI, p. 140 et suiv.

2. Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* p. 19.

3. I Sam. (I Reg.), x, 27.

4. I Sam. (I Reg.), xvi, 20 ; xvii, 18.

5. I (III) (Reg.), x, 25 ; II Par., ix, 24.

6. I Sam. (I Reg.), viii, 15, 17.

7. I Par., xxvii, 1. Cf. I Sam. (I Reg.), viii, 12. Cependant Salomon modifia peut-être plus tard sur ce point l'organisation militaire établie par son père. Voir I (III) Reg., ix, 22.

aggravation de charges, mais les percepteurs des taxes n'y intervenaient pas.

Ces derniers, outre le recouvrement de la dîme, devaient aussi s'occuper de faire payer les droits d'importation. Ils se soldaient vraisemblablement en nature, puisque l'usage de l'argent monnayé n'existait pas encore. Cependant les métaux précieux pouvaient servir aux achats et aux paiements, surtout de la part des trafiquants et des caravanes. Les droits d'importation étaient principalement établis sur les parfums qui venaient de l'Arabie [1], mais ils s'appliquaient aussi à toutes les autres marchandises.

Une autre source de revenus pour Salomon, c'étaient les tributs et les présents des peuples soumis à sa domination [2] et le monopole de certaines branches de commerce, celui de l'or [3] et celui des chevaux [4] Nous aurons à y revenir plus tard. Qu'il suffise d'indiquer ici que le roi avait des agents chargés d'aller faire les achats à l'étranger, à un prix déterminé. C'est sans doute aux *niṣabim* que ces agents devaient rendre compte de leurs opérations [5].

1. I (III) Reg., x, 15.

2. I (III) Reg., x, 14-15; 24-25. Les nations tributaires offraient des vases d'or et d'argent, des habits précieux, des parfums, des chevaux et des mulets.

3. I (III) Reg., ix, 28; cf. xxii, 49; II Par., xx, 36.

4. I (III) Reg., x, 28, texte hébreu.

5. L'auteur sacré résume ainsi les revenus de Salomon : « Le poids de l'or que recevait Salomon en une année, dit le texte, était de 666 talents d'or pur, » environ 283,000 kilogrammes ou 93, 474,000 francs, « outre les impôts des marchands et du trafic des négociants, et de tous les rois vassaux et des gouverneurs du pays. » I (III) Reg., x, 14). L'abondance de l'or à cette époque ne doit pas trop nous surprendre. Nous avons eu déjà occasion de voir, t. I, p. 412, combien il était relativement com

Les percepteurs généraux des impôts étaient, par leurs fonctions mêmes, de grands personnages du royaume. Aussi remarque-t-on dans la liste que donne le livre des Rois [1] deux gendres de Salomon : Ben-Abinadab, percepteur des impôts à Naphath-Dor, qui avait épousé la princesse Tapheth, et Achimaas, percepteur des impôts de Nephtali, qui avait épousé la princesse Basemath. On peut conclure de ce que ces deux fonctionnaires étaient les gendres du roi que l'organisation censitaire d'Israël ne datait pas du commencement du règne, puisque Salomon n'avait pas, à son avénement au trône, de filles à marier.

Le territoire qui était attribué aux douze *niṣabim* ne correspondait pas exactement à la division par tribus, peut-être pour fondre davantage ensemble les diverses parties du royaume [2], mais sans doute aussi principalement pour répartir les charges avec plus d'équité, en tenant compte de la plus ou moins grande fertilité de chaque pays [3] Le partage en douze sections n'avait donc pas été fait à cause de la division d'Israël en douze tribus, mais

mun chez les Égyptiens, qui exploitaient des mines de ce métal en divers pays. Le capitaine Burton vient de découvrir, dans l'ancien pays de Madian, que traversaient les caravanes du temps de Salomon, de riches mines d'or et d'argent autrefois exploitées. Voir sur le voyage et les explorations du capitaine Burton son ouvrage, *The Gold Mines of Midian*, et le rapport de M. de Lesseps à l'Académie des Sciences, *Journal officiel*, 1er juin 1878, p. 6061-6062, et *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences*, nº 21, 27 mai 1878, p. 1314-1318.

1. I (III) Reg., IV, 7.

2. « Die alte Stammverfassung und die Gesonderheit sollten aufhören. » Grätz, *Geschichte der Juden*, t. I, p. 308.

3. Le territoire, les revenus et la population des douze tribus étaient trop inégaux pour astreindre chacune d'elles à fournir la même quantité d'impôts.

à cause de la division de l'année en douze mois : chacune des douze sections territoriales devait en effet entretenir pendant un mois la maison royale[1] et lui fournir tous les vivres nécessaires pour les hommes et pour les chevaux[2]. La tribu de Juda paraît avoir été exempte du tribut[3]

La consommation était grande à la cour de Salomon : on y dépensait tous les jours trente *kor* de fleur de farine et soixante de farine ordinaire, dix bœufs engraissés, vingt bœufs venant du pâturage et cent moutons, sans compter le gibier et la volaille de toutes sortes[4]. Cela suppose une cour d'environ quatorze mille personnes[5].

1. I (III) Reg., IV, 7.
2. I (III) Reg., IV, 7; I Reg., V, 7; Vulg., III Reg., IV, 27.
3. Voir Reuss, *Histoire des Israélites depuis la conquête de la Palestine jusqu'à l'exil,* 1877, p. 422-423. Cf. cependant Septante, III Reg., IV, 17, (19) et Grätz, *Geschichte der Juden,* t. I, p. 309.
4. III Reg., IV, 22-23; Hébreu, I Reg., V, 2-3. Les Septante ajoutent à ces détails une certaine quantité de vin et d'huile.
5. « Un *kor,* dit M. E. Reuss, *Hist. des Israélites,* p. 424, revient, selon les évaluations des uns, à environ quatre hectolitres, selon d'autres, à deux seulement. Ce dernier calcul paraît le plus probable. En consommant donc journellement cent quatre-vingts hectolitres de farine, en supposant qu'un hectolitre donne cinquante kilogrammes de pain, il y aurait eu au moins dix-huit mille livres de pain par jour, soit la nourriture d'au moins neuf à dix mille personnes. Les bœufs et les moutons pouvaient donner encore au moins une livre de viande par tête et par jour. Cependant il faut observer que dans les pays chauds on mange généralement moins que chez nous, et que la viande, chez les Israélites, n'était pas chose de première nécessité. Les simples soldats et les esclaves n'en auront pas eu régulièrement. Nos calculs restent donc probablement fort au-dessous de la réalité. » Thenius, *Die Bücher der Könige,* 1849, p. 44, a calculé, d'après les données du texte, que la cour de Salomon se composait d'environ quatorze mille personnes et rejette les calculs de ceux qui les portent à trente mille, quarante-huit mille ou cinquante-quatre mille personnes.

Ce chiffre sera loin de paraître exagéré pour une cour orientale. Athénée rapporte [1] que les rois de Perse avaient besoin tous les jours de mille bœufs. Tavernier raconte aussi que la cour du sultan consommait, de son temps, cinq cents moutons et agneaux, en moyenne, tous les jours [2].

Lors des travaux pour la construction du temple, Salomon n'eut pas d'ailleurs seulement à entretenir sa cour. Il lui fallut sans doute aussi pourvoir à la subsistance des Chananéens et des Israélites employés aux travaux, outre les vingt mille kors de froment, l'huile et le vin qu'il donna à Hiram pour les ouvriers tyriens. Salomon ne put se procurer que par des tributs en nature les moyens de faire des dépenses aussi considérables, car, autant que nous le sachions, la famille de David ne possédait point d'autre propriété privée que la ville de Siceleg et quelques biens-fonds, dont les produits étaient évidemment trop restreints [3]

Outre les impôts en nature, les sujets des monarques d'Orient ont toujours eu à supporter la corvée. Le travail forcé a été surtout exigé pour la construction des édifices publics et des monuments. Dans un pays où il n'y a pas d'ouvriers proprement dits comme en Occident, Salomon ne pouvait se dispenser de recourir à ce moyen, pour faire exécuter les grands travaux dont il avait conçu le plan [4] Mais pour ne pas imposer aux Hébreux

1. Athénée, *Deipnos.*, IV, 10.

2. Tavernier, Rosenmüller, *Alte und neue Morgenland,* nº 581, t. III, p. 167.

3. I Sam. (I Reg.), XXVII, 6. Voir plus haut, p. 446-447. — Quand Salomon, avant le voyage de sa flotte à Ophir, voulut avoir aussi de l'or d'Hiram, pour orner le temple, il le lui paya par la cession de vingt villes. Voir I (III) Reg., IX, 11-14.

4. M. Grätz, *Geschichte der Juden,* t. I, p. 311, suppose que

une charge toujours très lourde, dont leurs pères avaient eu tant à souffrir en Égypte, il n'astreignit à la corvée que les descendants des Chananéens qui vivaient au milieu de son peuple. Les restes des Amorrhéens, des Hévéens, des Héthéens, des Phérézéens subsistaient encore dans le nord, dans les environs de Bethsan, dans la plaine de Jezraël, au milieu des tribus de Zabulon, de Nephtali et d'Aser au nord, de Dan à l'ouest. Il y avait aussi des Jébuséens aux environs de Jérusalem. Saül avait commencé à se préoccuper d'eux, mais David les avait laissés en paix. Salomon assujettit cent cinquante mille des plus valides parmi eux, aux travaux de la corvée, se rappelant sans doute que Noé avait soumis à l'esclavage les descendants de Chanaan [1]

En même temps que Salomon s'occupait d'assurer la rentrée des impôts et de pourvoir ainsi à l'entretien de sa maison, il ne négligeait point de cultiver les anciennes alliances de son père avec les rois voisins et même d'en nouer de nouvelles, qui pouvaient contribuer à affermir sa puissance et l'aider à réaliser les magnifiques desseins qu'il avait conçus afin de rendre son règne glorieux.

Nous avons déjà vu comment il avait contracté alliance avec le roi d'Égypte, en épousant sa fille. Cette alliance fut vraisemblablement l'œuvre de sa politique personnelle, car rien n'indique que David ait été l'allié des pharaons. Elle fut très utile à son commerce, comme nous le verrons en son lieu.

« Salomon avait appris de son beau-père, le pharaon Psousennès, le moyen de se procurer des ouvriers à peu de frais. » Il reconnaît d'ailleurs que l'assujettissement des Chananéens à la corvée était une sage mesure politique, nécessaire pour prévenir les soulèvements possibles de leur part.

1. Gen., IX, 25.

Salomon entretint avec soin les bonnes relations qui existaient déjà entre son père et le roi de Tyr, Hiram : elles devaient être très fécondes pour les deux peuples et utiles surtout au nouveau roi d'Israël dans l'exécution du projet qui lui tenait le plus à cœur, la construction du temple.

CHAPITRE III.

PRÉPARATIFS POUR LA CONSTRUCTION DU TEMPLE DE JÉRUSALEM.

Le projet de construire le temple avait été conçu par David [1] Il ne l'avait pas exécuté, parce que Jéhovah ne voulut point que sa demeure fût élevée par des mains ensanglantées dans de nombreuses guerres, mais David en fit néanmoins les préparatifs [2]; il en dressa les plans [3], il recueillit l'or et l'argent nécessaires et une partie des matériaux qui devaient entrer dans sa construction.

Salomon, après s'être assuré le concours d'Hiram, roi de Tyr, commença les travaux la quatrième année de son règne, en 1105 avant Jésus-Christ, selon la chronologie généralement reçue [4].

On a écrit sur le temple de Jérusalem plus que sur aucun autre édifice du monde, mais si les études qu'on a faites sur ce monument sont innombrables, les opinions des savants sont aussi très diverses. Il faut convenir d'ailleurs qu'on a manqué jusqu'à ces dernières années des

1. Tout ce qui touche au temple, comme à Jérusalem, est très utile à connaître pour l'intelligence de tous les livres de l'Écriture postérieurs à Salomon. M. de Vogüé l'a dit avec beaucoup de raison : « Le principal intérêt des ruines de Jérusalem est d'être le commentaire matériel des récits bibliques. » *Temple de Jérusalem,* Préface, p. VIII.

2. I (III) Reg., VII; I Par., XXII et XXIX.

3. I Par., XXVIII, 11 et suiv.

4. Voir plus haut, p. 433.

éléments nécessaires pour traiter la question avec succès, c'est-à-dire de la connaissance exacte des lieux [1] Toutes les difficultés que présente l'explication des textes ne sont pas encore levées. Cependant de grands progrès ont été accomplis dans l'essai d'interprétation et de restauration de ce célèbre édifice [2] Nous avons maintenant à le faire connaître. Nous étudierons ici, avant d'étudier le temple

1. Les lieux ont été examinés sérieusement pour la première fois en 1833 par Cutherwood, mais son plan n'a été publié sur une échelle suffisante pour l'étude qu'en 1862.

2. Sur le temple de Salomon, voir J. Lightfoot, *Works*, 1686, t. I, *A prospect of the Temple service*, p. 897-985; *A prospect of the Temple specially as it stood in the days of our Saviour*, p. 1049-2070 ; Hirt, *Der Tempel des Salomo*, in-4o, 1825; Keil, *Der Tempel Salomo's; eine archäologische Untersuchung*, Dorpat, 1839; C. W F. Bähr, *Der Salomonische Tempel*, Karlsruhe, 1848; il rend compte, p. 11 et suiv., des écrits antérieurs sur ce sujet; O. Thenius, *Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel*, Leipzig, 1849, Appendice à son commentaire des livres des Rois, *Der Tempel*, 25--45; Melchior de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem, Monographie du Haram ech-Chérif*, Paris, 1864. Dans la préface, IV-VII, M. de Vogüé apprécie quelques-uns des ouvrages publiés avant lui sur le temple de Jérusalem. Son propre travail est un des plus considérables et le plus remarquable qui ait été consacré à l'étude du temple. M. de Vogüé a visité pour la première fois la Palestine en 1856. Le fruit de ce voyage fut *Les Églises de la Terre Sainte*, publiées en 1860. L'auteur y décrit avec beaucoup d'exactitude les églises actuelles du pays. A la fin de 1861, il repartit pour la Syrie, avec M. H. Waddington, savant épigraphiste, et M. Duthoit, artiste distingué. Il passa avec eux six mois dans le Hauran et le nord de la Syrie. En juin 1862, il se fixa à Jérusalem, pour y étudier complétement le Haram ech-Chérif. Le résultat de ses investigations est contenu dans l'ouvrage que nous avons mentionné, *Le Temple de Jérusalem*, paru en 1864; celui de ses recherches et de celles de ses collaborateurs en Hauran et dans la Syrie du nord se trouve dans la *Syrie centrale*, 1868-1877. — James Fergusson, *The Temples of the Jews and the other Buildings in the Haram Area at Jerusalem*, Londres, 1878.

lui-même, l'emplacement sur lequel il fut élevé, comment furent préparés les matériaux dont il devait être construit et quelles en furent les substructions.

L'emplacement du temple avait été déjà choisi par David. Il devait s'élever sur le mont Moriah [1] Cette colline est située à la partie orientale de Jérusalem, au bord de la vallée qu'on appelle aujourd'hui la vallée de Josaphat. Elle est séparée, à l'ouest, de la colline de Sion, par la gorge étroite du Tyropœon.

Il y avait là, du temps de David, une aire qui appartenait à Ornan le Jébuséen. Le mont Moriah et Bezetha ne faisaient probablement pas encore partie de la ville. Les aires, en Palestine, sont toujours placées dans un endroit élevé et exposé à tous les vents, afin de pouvoir plus facilement, au moment de la récolte, séparer le grain de la paille. L'aire d'Ornan était, non au sommet même de la colline, mais à quelques mètres plus bas, au sud, le sommet étant occupé par la caverne qui servait de grenier [2]. David choisit lui-même cette aire, comme emplacement du temple futur [3], en mémoire d'une apparition miraculeuse dont il avait été témoin en ce lieu [4]. Il y avait déjà construit un autel et offert des sacrifices en l'honneur de Dieu, sur l'ordre du prophète Gad [5], après

1. Voir dans Wilson, Warren, etc., *The Recovery of Jerusalem*, 1871, p. 298, le plan du mont Moriah avec ses diverses altitudes, ainsi que la roche Sakkrah. Voir ce même ouvrage, p. 312-319 et 392, sur le temple de Salomon.

2. Warren, *Underground Jerusalem*, 1876, p. 59.

3. II Par., III, 1.

4. II Sam. (II Reg.), XXIV, 16-18.

5. II Sam. (II Reg.), XXIV, 18-25; I Par., XXI, 15-28. Le sicle d'argent pesait 14 grammes 200. Cinquante sicles équivalent donc à peu près à la quantité d'argent dont on ferait aujourd'hui cent cinquante francs. Voir *Manuel biblique*, 1881, t. I, p. 224.

l'avoir acheté à Ornan, au prix de cinquante sicles d'argent. D'après une tradition hébraïque, contestée par les uns, acceptée par les autres, c'est au même endroit qu'Abraham avait offert à Dieu son fils Isaac.

« Le mont Moriah [1], dit M. de Vogüé, est certainement un des points les plus vénérables de la terre, un des plus dignes d'appeler l'étude et de provoquer les méditations [2]. Non seulement il a pendant dix siècles porté le Temple de Jérusalem, c'est-à-dire le premier sanctuaire de l'ancien monde, l'autel du vrai Dieu, le seul point fixe qui s'offre à nos intelligences au milieu des obscurités des origines religieuses de l'humanité, mais encore, aux époques antéhistoriques, il paraît avoir été l'objet d'un culte qui nous reporte aux premiers âges du monde. Le souvenir de ce culte s'est déposé dans un cycle de traditions, groupé autour du sommet de la colline; on peut l'y découvrir sous la grossière enveloppe qui l'entoure [3] »

David avait déjà recueilli, comme nous l'avons remarqué, une partie des matériaux nécessaires pour la construction du Temple de Jéhovah [4], mais ils étaient insuffisants et il fallait rassembler ce qui manquait encore.

1. La colline sur laquelle fut bâti le temple n'est nommée Moriah que II Par., III, 1, mais ce nom est passé dans l'usage courant, surtout à cause de la tradition qui identifie cette colline avec le Moriah où Abraham voulut offrir Isaac en sacrifice, Gen., XXII, 2.

2. M. Fergusson commence son livre *The Temples of the Jews,* 1878, p. 1, par les lignes suivantes : « It is, perhaps, no exaggeration to say that there is not, in the whole world, any spot of the same limited area, in which so much interest of a religious or archæological character has been so long centred, as in the Haram area at Jerusalem. »

3. De Vogüé, *Le Temple de Jérusalem,* préface, p. II.

4. Voir en particulier I Par., XXII et XXIX.

L'œuvre était difficile : la Palestine a toujours été pauvre en bois de construction, on ne pouvait donc se procurer qu'au dehors les arbres dont on avait besoin.

De plus, les Hébreux ne s'adonnaient point aux arts depuis la sortie d'Égypte; ils manquaient par conséquent d'architectes et d'ouvriers, comme ils manquaient de matières premières pour construire un grand édifice, et il devenait indispensable de chercher à l'étranger des hommes capables de diriger les travaux. Salomon trouva dans le royaume de son ami et allié, Hiram, roi de Tyr [1], tout ce qui lui faisait défaut, bois et ouvriers habiles.

David avait fait venir, pendant son règne, des cèdres de Phénicie [2]; Salomon n'eut qu'à continuer ce qu'avait commencé son père, mais il le fit sur une plus grande échelle.

Le bois de cèdre était particulièrement estimé dans l'antiquité, et il mérite la haute réputation dont il jouissait. D'un beau blanc et très ferme, il peut être employé avec grand avantage dans les œuvres d'architecture. On le regardait comme incorruptible; il est du moins d'une grande durée. On peut en faire, à son gré, des colonnes, des poutres d'une solidité à toute épreuve, des lambris, des parquets, des charpentes. Il se développe plus en épaisseur qu'en hauteur et son tronc atteint des dimensions énormes [3]

1. M. Clermont-Ganneau a signalé, sur un fragment de bronze du temple de Baal-Lebanon, acheté en 1878 par le cabinet des antiques, le nom de *Hiram, roi des Sidoniens*, *The Athenæum* 17 avril 1880; *Journal asiatique*, juillet 1880, p. 33-34. C'est peut-être le même que celui dont parle le troisième livre des Rois.

2. I Par., XXII, 4.

3. Aujourd'hui, « il y en a douze seulement (sur le mont Liban)... Deux d'entre eux ont quarante pieds et demi de circonférence; mais leur tronc n'est pas régulier. A quatre ou cinq

Les Égyptiens et les Assyriens l'employaient dans la construction de leurs temples et de leurs palais, comme le fit le roi Salomon. Dans une stèle du musée du Louvre [1], Amenisemb dit qu'il a été chargé de garnir de bois de cèdre les autels du temple d'Abydos. On l'emportait aussi dans la vallée du Nil pour en faire des coffrets, des meubles divers et surtout des cercueils [2]. Les rois de Ninive, qui furent souvent les maîtres du Liban, exigeaient en tribut une certaine quantité de bois de cèdre et de cyprès : *iṣ 'irini* et *iṣ survan*, dit Assaraddon [3]. Assurnasirhabal nous apprend qu'on transportait ces arbres par mer dans des vaisseaux d'Arvad, [4] et Assurbanipal nous raconte,

pieds du sol, ils se divisent et forment comme des arbres séparés, qui jettent au loin leurs branches horizontales; j'ai mesuré cinquante-huit pas de l'extrémité d'une de ses branches à l'extrémité de la branche qui lui était opposée. Leur hauteur approximative peut être de soixante pieds. » Mislin, *Les Saints Lieux*, 1858, t. I, p. 331-332. Il s'agit des cèdres séculaires. Le tronc du plus grand a treize mètres quatre-vingts centimètres de circonférence, d'après M. Fraas, qui l'a récemment mesuré, *Drei Monate am Libanon*, 1876, p. 34. On peut voir l'histoire des cèdres depuis 1550 dans J. Beckmann, *A History of inventions, discoveries and Origins*, translated by W Johnston, 4e édit., carefully revised and enlarged by W Francis and J. W Griffith, Londres, 1846, t. I, p. 456.

1. Salle du rez-de-chaussée, C. 11.

2. Wilkinson, *A popular Account of the ancient Egyptians*, Londres, 1854, t. II, p. 38. On transportait déjà, avant Abraham, des bois de construction de la côte de Phénicie en Égypte. Chabas, *Études sur l'antiquité*, p. 127-128.

3. *Western Asiatic Inscriptions*, t. I, 45. Le texte hébreu I Reg., v, 24, porte עצי ארזים ועצי ברושים, *'aṣé 'arazim v'aṣé berošim.* — Nériglissor parle aussi des cèdres dont il s'est servi pour le temple de Mérodach à Babylone, *Western Asiatic Inscriptions*, col. 2, l. 29; *Records of the past*, t. V, p. 142.

4. *Ib.*, 28, col. I, 5. « Je suis monté dans les montagnes de Khamani (l'Amanus), dit Assurnasir-habal. J'ai coupé des pou-

dans un de ses cylindres, qu'il s'est servi dans la construction de son palais de cèdres du Liban [1]

Dix mille hommes, qui se relevaient tous les mois, furent occupés à couper des cèdres et des pins sur le mont Liban [2] Soixante-dix mille hommes furent employés à porter des fardeaux, quatre-vingt mille à extraire et à tailler des pierres [3].

tres de cèdre, de pin, de cyprès... J'ai abattu des poutres de cèdre du mont Khamani pour le *Bit-Khira* (le temple d'Hadar), le temple *asmaku*, le temple des hauteurs, le temple de Sin et de Samas, mes grandes divinités. » *Records of the past*, t. V, p. 89.

1. Smith, *History of Assurbanipal*, Londres, 1871, p. 513. Cf. p. 335, pour la lecture *iṣ erini* ou *irini*. Les passages semblables à celui-ci abondent dans les inscriptions assyriennes. Voir J. Ménant, *Annales des rois d'Assyrie*, 1874, p. 89, 196, 198, 213, 246, etc.

2. I (III) Reg., v, 22, 24; II Par., II, 7, cyprès. Dans une liste géographique, le Liban est désigné comme le pays des cyprès, *Records of the past*, t. XI, p. 147.

3. Le texte dit que les quatre-vingt mille hommes furent occupés à tailler les pierres בהר, *bâhar*, « sur la montagne, » I Reg., v, 15; II Chron., II, 17 (Vulg., III Reg., v, 29; II Par., II, 18). Les commentateurs entendent par là le mont Liban. Calmet, *Commentaire littéral* sur III Rois, v, 15, édit. de 1711, p. 707, dit : « Il est certain que l'on tira du Liban non seulement le bois, mais encore la pierre pour le temple de Salomon. » De même Reuss, *Histoire des Israélites*, p. 429; Keil, *Die Bücher der Könige*, 1865, p. 47; *Handbuch der biblischen Archäologie*, 1875, p. 133; *Die nachexilischen Geschichtsbücher*, 1870, p. 233. Nous croyons que les commentateurs se sont trompés. On concevrait difficilement qu'on eût fait transporter à grand'peine et à grands frais des pierres du Liban, lorsqu'on pouvait en avoir aisément sous la main. Les études et les fouilles récentes exécutées à Jérusalem ont montré que les pierres des fondations, qui restent encore, ont été extraites des carrières dites Royales, comme nous allons le voir. Il dut en être de même de toutes les pierres de l'édifice. La *montagne* est donc le mont Moriah, et non le mont Liban. Cf. I (III) Reg., v, 31. C'est là un des points importants qui nous paraissent résulter de notre étude.

Le nombre des ouvriers employés par Salomon peut paraître très considérable. Il était nécessaire à une époque où il fallait tout exécuter à force de bras, sans le secours puissant des machines et même des animaux de trait. L'homme achevait seul ces immenses travaux, mais ce n'était qu'en se multipliant pour ainsi dire lui-même. Hérodote nous raconte qu'on ne mit pas moins de vingt ans et de cent mille hommes, qui étaient relevés tous les trois mois, à la construction de la pyramide de Chéops.[1] Ramsès, pour dresser seulement un obélisque, avait besoin de vingt mille hommes[2]. La Planche ci-jointe[3], qui représente le transport d'une statue colossale hors des carrières, d'après un monument trouvé dans la grotte d'el-Berscheh, permet de juger quelle multitude d'ouvriers était alors indispensable pour les moindres travaux. Le personnage représenté est un riche Égyptien, non un roi. Le directeur des transports, debout sur la statue, dirige les mouvements en battant des mains. A ses pieds, un homme verse de la graisse, contenue dans un vase, pour faciliter le tirage. Derrière sont des surveillants, armés de leurs bâtons. Quatre rangs, de quarante-trois hommes chacun, traînent la statue.

Le travail des carrières et celui des transports, le plus pénible de tous, furent faits, sous Salomon, par les Cha-

1. Hérodote, II, 124. Pour la construction des pyramides, voir Maspero, *Histoire ancienne de l'Orient,* p. 68.

2. Pline, H. N., XXXVI, 9.

3. Voir Planche XLII, d'après Wilkinson, *Popular account,* t. II, Frontispice. — Voir Lepsius, *Denkmäler,* Ramsès II dresse deux obélisques à Karnak, t. III, Bl. 148; un Ptolémée dresse deux obélisques à Karnak, t. IV, Bl. 48. Cf. Ammien Marcellin, XVII, 4; éd. Teubner, p. 117 et suiv.; Chabas, *Note sur le transport d'un colosse, Mélanges égyptologiques,* 3e série, t. II, 1873, p. 103-119.

nanéens asservis aux Hébreux[1] Leur nombre s'élevait à cent cinquante mille, plus trois mille trois cents surveillants. Trente mille Israélites seulement étaient envoyés, un mois sur trois, au mont Liban, pour couper les arbres, avec les Phéniciens[2]. Nous ignorons quel fut le nombre d'ouvriers phéniciens employés; nous savons seulement que, parmi les ouvriers d'Hiram, il y en avait, entre autres, de Gebal ou Byblos[3], la ville la plus proche des cèdres, dont les habitants étaient renommés pour leur habileté[4].

D'après les Septante, les travaux préparatoires durèrent trois ans[5]. Pendant tout ce temps, Salomon fournit annuellement à Hiram, roi de Tyr, pour la subsistance de ses hommes, vingt mille kors de froment, c'est-à-dire au moins quarante mille hectolitres, et vingt kors[6] d'huile de qualité supérieure[7]; cette quantité d'huile paraît bien peu considérable.

1. I (III) Reg., IX, 20-21; II Par., II, 17-18; I (III) Reg., V, 29 (15). Il y avait un surveillant par cinquante ouvriers.

2. Ces Israélites n'étaient pas traités en esclaves comme les restes des Chananéens, I (III) Reg., IX, 22. « C'étaient, dit Thenius, des Israélites libres qui, par ordre du roi, exécutaient avec les sujets d'Hiram et sous leur direction, les travaux moins pénibles qui consistaient à couper le bois, et pour lesquels ils étaient rémunérés. Voir le ỳ. 20. » *Kurzgefasstes Handbuch, in loc.*

3. I (III) Reg., V, 32. Les maçons de Byblos surveillaient sans doute les quatre-vingt mille Chananéens qui travaillaient à extraire et à tailler la pierre, à la lueur des lampes, dans les carrières de Jérusalem, Grätz, *Geschichte der Juden*, t. I, p. 311.

4. Ézéch., XXVII, 9.

5. Septante, III Reg., V, 21.

6. I (III) Reg., V, 11. II Par., II, 10, porte vingt *mille* bath d'huile.

7. Littéralement d'huile *pilée*, parce que l'huile obtenue en pilant les olives était supérieure à l'huile obtenue par le pressoir.

Les cèdres coupés sur le Liban pour la construction du Temple étaient transportés, sans doute par les serfs chananéens de Salomon, au bord de la mer, à Tyr ou à d'autres ports phéniciens. La mer est éloignée de dix à douze lieues de la forêt [1] Là, on formait des radeaux, conduits par les bâtiments phéniciens jusqu'à Joppé, où ils étaient déchargés [2] D'autres serfs chananéens les reprenaient dans cette ville et les portaient jusqu'à Jérusalem.

D'après les renseignements que nous fournit Josèphe [3], dont le récit, en ce qui concerne le Temple, est confirmé

1. Mislin, *Les Lieux Saints*, 2e édit., t. I, p. 334 : « Les Phéniciens, dit M. Reuss, devaient faire descendre (les bois de cèdre) à la mer par ce qu'on appelle aujourd'hui le *schlittage*, peut-être aussi en partie par le moyen des barrages et de la flottaison, puis à l'embouchure des ruisseaux en former des radeaux qui allaient jusqu'à Jafo (Jaffa), le port le plus voisin de Jérusalem, d'où les gens du pays auront encore eu assez de peine à les transporter au plateau par une contrée sans routes et n'ayant guère eux-mêmes, le plus souvent, les instruments mécaniques nécessaires. » *Histoire des Israélites*, p. 427. — « Jaffa est appelé le port de Jérusalem, mais il n'a pas aujourd'hui de port proprement dit. Dans les temps anciens, l'Étang de la lune, situé au sud de la ville et aujourd'hui envasé, était peut-être l'endroit où l'on débarquait le bois de cèdre apporté par les radeaux d'Hiram. » Conder, *Tentwork in Palestine*, 1878, t. I, p. 1. Jaffa est à 58 kilomètres de Jérusalem. *Journal officiel*, 16 juillet 1879, p. 6856.

2. II Par., II, 16. Cf. Beckmann, *History of inventions*, t. I, p. 456. Voir plus loin, Planche LII, no 3, p. 523, des bâtiments assyriens transportant des bois du Liban.

3. Josèphe, *De Bell. jud.* V, v, 1. La Bible ne dit rien des travaux de fondation. Josèphe, outre l'endroit que nous venons de citer, en parle aussi, *Antiq. Jud.*, VIII, III, 9; XV, XI, 3. Robinson est le premier explorateur qui ait commencé à les examiner sérieusement. Voir *Biblical Researches, passim*. Voir aussi Rosen, *Das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria*, 1866.

par les fouilles et les découvertes modernes [1], la cime du Moriah était escarpée; elle était de plus insuffisante pour recevoir les constructions que voulait élever le roi d'Israël. Il fallut donc tout d'abord agrandir la place, égaliser le sol, entreprendre des terrassements considérables, élever des murs et des contreforts gigantesques pour assurer la solidité de l'édifice qu on allait bâtir. Rien ne fut négligé pour faire une œuvre durable, capable de résister aux injures du temps, et les substructions du Temple ne furent pas une de ses moindres merveilles.

Pour niveler le sommet du mont Moriah, de grands ouvrages d'art étaient nécessaires. A l'est et à l'ouest, on construisit deux murs parallèles, et on remplit de terre l'intervalle. Au nord, on abaissa le terrain : un rocher qui se trouvait à la partie nord-ouest fut partiellement coupé, de manière à former de ce côté une muraille naturelle, qu'on voit encore : elle n'a pas moins de huit mètres de hauteur. Au sud, au contraire, il fut nécessaire d'exhausser le sol, à cause de la pente, ce qu'on éxécuta au moyen de tout un système de caves et de voûtes souterraines [2].

1. Pour l'ensemble, sinon pour les détails et les mesures. M. de Vogüé dit de lui, *Temple de Jérusalem,* p. 22 : « Aussi lorsque Josèphe (*Ant. Jud.*, XV, XI, 3) prétend que les fondations étaient égales en profondeur à la hauteur des murs au-dessus du sol, faut-il ne tenir aucun compte de cette absurde et vaniteuse exagération. » L'opinion de M. de Vogüé paraissait très vraisemblable et néanmoins les fouilles ont donné raison à Josèphe : « I have mentioned in chapter VII, dit M. Warren, *Underground Jerusalem,* p. 417, that here still remains part of the old wall towering up eighty feet above the present groundline. It was our fortune to discover that this superb old wall existed as far and farther below ground than it did above, that it was 143 feet from the rock to the bend of the Temple Courts. »

2. Les voûtes actuelles qui soutiennent la partie méridionale

Par suite de tous ces travaux de nivellement et d'aplanissement, trois côtés de cette plate-forme étaient soutenus par des terrasses de hauteur inégale. Dans l'état présent des lieux, la plus grande élévation est à l'angle sud-est, où elle atteint quatorze mètres. La plate-forme ainsi obtenue est sensiblement horizontale, excepté à la pointe nord-ouest, où le roc ne fut point taillé assez profondément. Elle forma un grand quadrilatère dont l'Haram ech-Chérif, le « Noble Sanctuaire » actuel, peut donner une idée exacte, « car les destructions et réédifications successives ont peu altéré le plan primitif [1] »

Voici les dimensions actuelles de la plate-forme du temple, d'après M. de Saulcy, qui assure les avoir levées avec le plus grand soin. La face orientale a un développement de trois cent quatre-vingt-quatre mètres ; celle du sud a deux cent vingt-cinq mètres [2]. La face occiden-

de la plate-forme du Haram ech-Chérif, sont d'origine arabe : « Il me paraît évident, dit M. de Vogüé, qu'à l'époque du premier système, un réseau de caves gigantesques, voûtées comme les fragments que nous avons sous les yeux, occupait toute la partie artificielle du massif du Temple : les substructions arabes, que nous venons de décrire, sont une imitation postérieure et affaiblie de cette disposition grandiose. Peut-être reste-t-il quelques débris bien conservés de ces voûtes sous l'angle sud-ouest du Haram et sous la mosquée el-Aksa. » *Temple de Jérusalem*, p. 14. Les Arabes sont si émerveillés des travaux souterrains du Temple qu'ils en attribuent la construction aux *Djinns* ou génies, sur qui Salomon avait tout pouvoir. *Crypta ubi Salomon dæmones torquebat*, disait déjà le pèlerin de Bordeaux, au sujet de ces substructions. Voir une autre description des voûtes du Temple, par le major Wilson, dans Porter, *Handbook for Palestine*, p. 162.

1. De Vogüé, *Le temple de Jérusalem*, p. 2-3 : « L'enceinte du Haram, dit M. de Saulcy, est très certainement identique avec celle du temple de Salomon. » *Histoire de l'art judaïque*, p. 170.

2. « Le côté méridional a deux cent quatre-vingts mètres de longueur, dit M. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 24 ; le pé-

tale n'est pas directement mesurable : elle est inclinée sur la face orientale de façon que le côté nord est plus grand que le côté sud d'une quantité notable [1] La plate-forme primitive n'était pas aussi étendue : elle fut agrandie dans la suite des siècles [2].

Les murailles élevées par Salomon, pour soutenir la plate-forme, étaient construites en pierres de grandes dimensions, qui excitaient l'admiration de l'auteur du livre des Rois : « Le roi, dit-il commanda d'extraire de grandes pierres, des pierres de prix, pour les fondations de la maison (de Dieu), des pierres de taille [3] » Josèphe écrit à son tour au sujet de la grande muraille : « Cette muraille constituait à elle seule un des ouvrages les plus gigantesques dont l'homme puisse entendre parler. » Et

rimètre total a mille cinq cent vingt-cinq mètres. » L'*Ordnance Survey* a donné comme dimensions exactes du Haram les suivantes : côté nord, mille quarante-deux pieds anglais ; est, mille cinq cent trente ; sud, neuf cent vingt-deux ; ouest, mille six cent un. Porter, *Handbook for Palestine*, 1875, p. 159. — Le fameux temple d'Astarté à Paphos, en Chypre, avait d'après M. di Cesnola, *Cyprus*, 67 mètres de long sur 50 de large et le péribole 210 sur 164.

1. De Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, p. 170. M. de Saulcy décrit en détail, p. 170-188, les portions de murs qu'il croît être salomoniens. — D'après Josèphe, tel que le comprend M. de Vogüé, l'enceinte extérieure de l'ancien Temple formait un carré d'un stade de côté, c'est-à-dire de quatre cents coudées ou environ deux cents mètres. Josèphe, *Antiq. Jud.*, XV, xi, 3; de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 19.

2. Josèphe, *Bell. jud.*, V, v, 1, (de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 19, 20), nous apprend, entre autres détails, que l'enceinte extérieure du côté sud fut allongée à une époque qui n'est pas postérieure aux Machabées. Il ajoute, *Antiq. Jud.*, XV, xi, 1 ; *Bell. jud.*, I, xxi, 1 ; V, v, 2, qu'Hérode agrandit encore l'enceinte et la porta de quatre stades à six ; de Vogüé, *ib.*, p. 21.

3. I (III) Reg., v, 31 (17).

lui aussi admire les « blocs énormes » employés dans sa construction [1]

Cette admiration était fondée. Les siècles et les hommes, souvent plus redoutables que le temps lui-même, s'ils ont pu ruiner le temple élevé par Salomon, n'ont pu détruire complétement les puissantes assises sur lesquelles il avait fait reposer la plate-forme du Moriah. Les fondements des murs de soutènement subsistent encore en partie [2], ils ont bravé la fureur des soldats de Nabuchodonosor, et Hérode les laissa intacts en reconstruisant le temple [3].

1. Josèphe, *Ant. Jud.*, XV, xi, 3. Voir aussi *De Bell. jud.*, V, v, 1. Il assure qu'il y en avait de quarante coudées, mais c'est peut-être une exagération. Les plus fameux blocs de Baalbek n'atteignent guère que cette dimension et ils dépassent cependant en grandeur les blocs qui furent employés pour le mur de soutènement du temple de Salomon. — Le goût des constructeurs phéniciens pour les grands matériaux ne se manifeste pas d'ailleurs seulement à Jérusalem et à Baalbek : on le reconnaît aussi dans les murs d'Arados et dans le temple d'Astarté, à Paphos, en Chypre, où M. di Cesnola a mesuré un bloc de cinq mètres de long sur deux et demi de large.

2. Il ne subsiste plus, du reste, une seule pierre du temple proprement dit d'Hérode et à plus forte raison de Salomon ; ainsi la prophétie de Jésus-Christ : *Non relinquetur hic lapis super lapidem, qui non destruatur*, Matt., xxiv, 2, a été littéralement accomplie.

3. « Hérode fit démolir jusqu'au sol et refaire les anciennes terrasses et les portiques qui les couronnaient. Seulement il fit respecter et enclaver dans ses constructions le portique dit de Salomon, et son beau mur de soutènement. » De Vogüé, *Le Temple de Salomon*, p. 22. Les autres parties des fondations salomoniennes restèrent aussi intactes, en très grande partie comme nous allons le voir. M. Warren a constaté, par les fouilles qu'il a exécutées, que le mur du sud est de deux époques distinctes ; la partie à l'est de la Porte Double est de Salomon et la partie à l'ouest, d'Hérode. Quant au mur oriental, le major anglais a trouvé, à 108 pieds de l'angle sud-est un changement complet

C'est ce qu'ont prouvé, dans ces dernières années, les fouilles d'un lieutenant anglais, membre de l'expédition scientifique de la Grande-Bretagne, en Palestine, M. Warren [1]. Sa découverte est une des plus intéressantes qu'on ait faites à Jérusalem.

Nous allons laisser M. Warren la raconter lui-même, en nous contentant de la traduire. « A la fin de 1868, nous dirigeâmes de nouveau notre attention vers l'angle sud-est du Temple... et nous creusâmes un puits à vingt pieds de là... Du fond de ce puits, une galerie fut tracée du côté du mur du Temple, que nous atteignîmes à six pieds environ de l'angle. Les pierres du mur sont semblables à celles du mur où vont pleurer les Juifs, quoique ce soit à la profondeur de plus de quatre-vingts pieds au-dessous de la surface. Sur l'une des pierres, nous découvrîmes, peintes en rouges, les trois lettres phéniciennes, équivalentes à O, Y, Q [2] C'était là une grande découverte, car ces lettres devaient donner une date à

dans le caractère de la maçonnerie qui se continuait, pendant une longueur de 53 pieds, dans la direction du nord. De ce point à la Porte-Dorée, c'est-à-dire sur une étendue de plus de 800 pieds, personne n'a vu la muraille au-dessus du niveau du sol. M. Warren attribue le mur occidental à Hérode et juge qu'il est d'un caractère différent de celui de l'angle sud-est, œuvre de Salomon. Wilson, *Academy*, 17 août 1878, p. 155.

1. Aujourd'hui major dans l'armée anglaise.

2. Voir Planche XLIII, nos 1 et 2. Le no 1 reproduit une pierre de la seconde assise du mur oriental. Les caractères qu'on y voit représentés sont peints sur la pierre (Warren, *Underground Jerusalem*, p. 143 et 420). Le no 2 reproduit des caractères gravés. *Ibid.*, p. 143 et 421. On peut voir, *ibid.*, p. 140, l'ensemble du pan de mur où se trouvent les pierres qui portent les caractères phéniciens figurés sur notre Planche. — Toutes ces figures se trouvent aussi dans Wilson, Warren, etc., *The Recovery of Jerusalem*, 1871; l'ensemble du pan de mur, p. 35; les caractères peints, p. 143; les caractères gravés, p. 142.

2

4

3

ces pierres. Vous me demanderez peut-être : Comment est-il certain que ces lettres sont du temps où le mur a été bâti ? Je vais vous le dire.

» Sur la roche tendre d'où s'élève ce grand mur, il y a une couche de huit à dix pieds de terre végétale, rougeâtre, pleine de débris de poterie. On fit une tranchée dans cette terre, pour y poser les grandes pierres du mur du Temple et par conséquent les deux ou trois premières assises ont toujours été cachées aux regards. Or, il est à remarquer que c'est seulement au-dessous de cette ligne que nous trouvâmes les marques peintes en rouge. Au-dessus, elles ont été effacées, il y a près de trois mille ans. Les marques que nous trouvâmes furent donc celles qui avaient été couvertes au moment de la construction du mur. Il était par conséquent très important de se former une opinion sûre à ce sujet, et d'en constater exactement l'authenticité. Nous avions à Jérusalem, dans le consul allemand, le Dr Petermann, un des plus grands orientalistes d'Europe. Je lui soumis la matière, il déclara sans hésitation que les caractères étaient phéniciens, quoiqu'il ne pût pas donner positivement le sens précis des mots. Plus tard, nous découvrîmes d'autres signes. Le Dr Petermann crut pouvoir lire sur une pierre le mot, en langue phénicienne, « un sceau, » mais sans pouvoir en être absolument certain.

» Sur d'autres pierres étaient gravées des marques tout à fait semblables à celles que je trouvai plus tard sur les murs de Sidon, de Dancas, d'Afka et de Baalbek. Voici (sur ces marques) l'opinion de M. Deutsch : 1° Les marques gravées ou peintes étaient déjà sur les pierres quand elles furent posées à leur place actuelle ; 2° elles ne représentent aucune inscription ; 3° elles sont phéniciennes. Son avis fut que les unes étaient des lettres, les

autres des chiffres ou des signes particuliers des maçons et des carriers. Quelques-unes d'entre elles étaient reconnaissables au premier coup d'œil comme caractères phéniciens très connus. Quant aux autres, inconnues jusqu'ici dans l'épigraphie phénicienne, il eut la rare satisfaction d'être en état de les identifier avec celles des constructions phéniciennes de Syrie, dont l'origine est tout à fait hors de contestation, telles que les fondements primitifs des portes de Sidon.

» Je fus complétement d'accord avec ses vues. Il me sembla que ces pierres, quand elles avaient été taillées, avaient reçu des marques peintes pour indiquer la position qu'elles devaient occuper, et que c'étaient ces marques que j'avais découvertes. La couleur était rouge vermillon...

» Nous trouvâmes aussi à cet angle des anses de vases en terre cuite, sur lesquelles est imprimé un soleil ailé ou disque, probablement l'emblème du dieu Soleil. Tout autour sont des caractères qui indiquent que ces poteries avaient été fabriquées pour l'usage de la cour [1] Comme c'était là l'angle sud-est du palais de Salomon, il est naturel que des débris de poteries du palais s'y soient accumulés [2]. »

Après avoir constaté l'origine salomonienne des pierres de ces murailles, voici maintenant la description de celles qui ne sont pas enfouies en terre, et qu'on voit à l'extérieur. Nous l'empruntons à M. de Vogüé :

1. Voir Planche XLIII, nos 3 et 4, p. 470, ces deux anses de vase, à caractères phéniciens, d'après Warren, *Underground, Jerusalem*, p. 423, et Wilson, *The Recovery of Jerusalem*, p. 152 et 474. Les débris de poterie phénicienne découverts par l'expédition anglaise sont étudiés dans ce dernier ouvrage, p. 473-474.

2. Warren, *Underground Jerusalem*, 1876, p. 420-423.

« Les pierres,... dit-il, sont de dimensions très grandes, mais variables; les assises diminuent de hauteur à mesure que l'on s'éloigne du sol; la plus haute a 1 mètre 90 et se trouve au pied du mur; la plus étroite a 1 mètre à peine. La longueur des blocs est encore plus variable, et va depuis 7 mètres jusqu'à 0 mètre 80; un seul a douze mètres de long et se trouve dans l'angle sud-ouest. C'est aux angles que sont réunies les pierres les plus grosses; dans les angles aussi et dans les portions en terrasse, qui ont à supporter un effort considérable, les assises sont posées en retraite les unes sur les autres : ce *fruit* [1] n'excède pas 5 centimètres; il n'existe pas là où le mur n'a pas de terre ou de voûtes intérieures à supporter. Chaque pierre est dressée avec le plus grand soin sur toutes ses faces, posée à joints vifs, sans mortier. Un grand nombre sont placées en délit; cela tient à la nature des couches de calcaire d'où elles ont été extraites. Les carrières qui les ont fournies sont encore visibles; ce sont les immenses excavations ou « cavernes royales » qui s'étendent sous le quartier nord de la ville... [2] On y

1. On appelle *fruit*, en termes d'architecture, la retraite ou diminution d'épaisseur qu'on donne, en dehors, à un mur à mesure qu'il s'élève.

2. « Le sol se compose d'un massif de calcaire crayeux, à peine recouvert d'une légère couche de terre. La roche est blanche, d'un grain serré, veinée de rouge par des oxydes de fer, facile à tailler et disposée en lits d'une grande épaisseur. Aussi dès les temps les plus reculés, a-t-elle été utilisée comme pierre à bâtir. De vastes carrières sillonnent l'intérieur du massif : la plus grande est celle qui est connue sous le nom de Mogharet-el-Kettân et qui s'ouvre en face de la grotte de Jérémie. Elle s'étend sous toute la partie septentrionale » du mont Moriah. De Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 2. — On peut voir encore, sur ces carrières, Sepp, *Jerusalem und das heilige Land*, t. I, p. 287 et suiv.; Tristram, *Land of Israel;* Grätz, *Geschichte der Juden*, t. I,

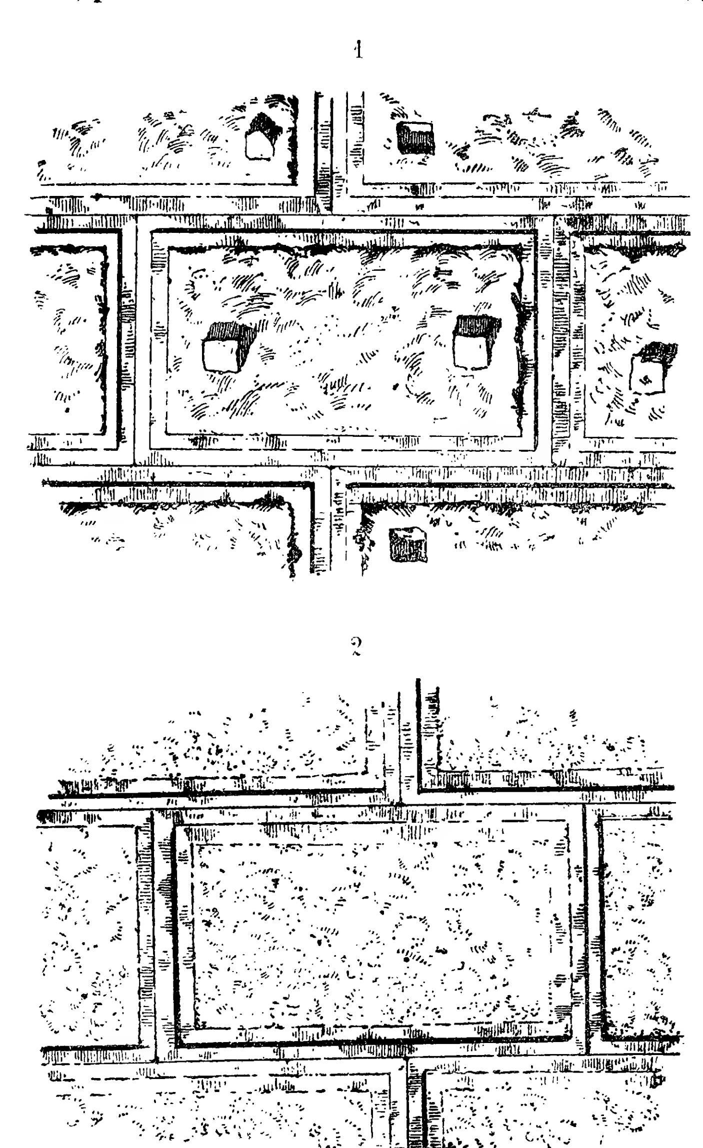
rencontre un banc d'une très grande épaisseur, dont les faces horizontales sont trop écartées pour pouvoir servir de lit d'assise ; il était alors plus facile de détacher les pierres au moyen de longues sections verticales, éloignées l'une de l'autre d'une distance égale à la hauteur adoptée pour les assises... Le calcaire crayeux qui compose ces bancs est, nous l'avons dit, blanc, compacte, très tendre en sortant de la carrière, mais durcissant à l'air ; il donne de très solides matériaux, à la condition que l'on écarte les blocs qui renferment des veines plus tendres. Cette précaution a été négligée dans la construction des soubassements du Temple ; aussi les pierres offrent-elles des aspects très divers ; les unes, rongées par les hivers humides et froids de Jérusalem, semblent d'une immense antiquité ; les autres, au contraire, sont parfaitement conservées ; et paraîtraient neuves, si le temps n'avait doré leur surface... Le grand appareil du Temple est à *refends* et ciselure, et non à *bossage*, comme on l'a généralement dit... La forme des outils est indiquée par les traces qu'ils ont laissées sur la pierre. La ciselure a été faite à l'aide d'un ciseau qui avait huit dents par deux centimètres ; le refend et le champ de la table ont été polis au moyen d'un instrument plat à dents, dans le genre de la boucharde moderne, qui a produit un travail croisé, très serré et très lisse [1] »

Le morceau le mieux conservé de ce qui reste encore des travaux de soutènement exécutés par Salomon est le Heit-el-Maghreby ou « mur occidental. » C'est là que

p. 310. Dans Josèphe, elles portent le nom de cavernes royales. La pierre qu'on en tire est appelée encore dans le pays *malekiyeh*, « royale. » Cf. Warren, *Underground Jerusalem*, p. 60.

1. De Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 46. Voir Planche XLIV nº 1, l'appareil ébauché, et nº 2, l'appareil terminé.

1



2

chaque vendredi les Israélites vont pleurer sur les ruines du Temple et demander à Dieu le rétablissement de son peuple. A force d'argent, ils ont obtenu des Turcs la permission d'approcher de ce pan de mur que, de tout temps, ils ont considéré comme un débris du Temple primitif [1] Des Juifs de tout âge et de tout sexe viennent là de tous les coins du monde et répètent, sur un ton lamentable, les paroles du Psalmiste : « O Dieu, les païens sont venus dans ton héritage, ils ont souillé ton Temple saint, ils ont fait de Jérusalem un monceau de ruines... Nous sommes devenus un sujet d'insulte pour nos proches, de dérision et de moquerie pour ceux qui nous entourent. Combien longtemps, Seigneur? Seras-tu irrité à jamais? Ta jalousie brûlera-t-elle comme le feu [2] ? »

L'examen des pierres des murs salomoniens encore subsistants permet de constater qu'elles ont été extraites des carrières, situées au nord de Jérusalèm dont nous venons de voir la description.

L'entrée de ces carrières fut accidentellement découverte, en 1854, par la chute d'une partie du mur du nord de la ville près de la porte de Damas. Les Arabes appellent cette ouverture Kotton-Meghara ou caverne du Cottonier [3] Tacite faisait allusion à ces carrières, quand il écrivait, dans sa description de Jérusalem : « Cavati sub terra montes [4]. » Leur étendue est très considérable.

1. De Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, p. 186. La scène des Juifs pleurant près du *Heit-el-Maghreby* est représentée photographiquement dans Warren, *Underground Jerusalem,* frontispice. On peut la voir également dans Scharling, *En Pilgrimsfærd i det heilige Land,* Kjoebenhavn, 1876, p. 82, etc.

2. Ps. LXXIX (Vulg. LXXVIII), 1, 4, 5; Porter, *Handbook for Palestine,* p. 156.

3. Grätz, *Geschichte der Juden,* t. I, p. 310.

4. Tacite, *Hist.*, V, 12. Il mentionne aussi le « fons perennis » qui alimentait le temple.

CHAPITRE IV

LE TEMPLE DE JÉRUSALEM.

Quand les travaux de nivellement du mont Moriah furent assez avancés, on commença à construire le Temple lui-même. Nous allons l'étudier successivement dans son ensemble et dans chacune de ses parties, au moyen de tous les documents nouveaux que nous fournissent les recherches modernes.

La connaissance exacte du Temple de Jérusalem et de la disposition de ses diverses parties, outre l'intérêt qu'elle offre par elle-même, est très utile pour l'intelligence de tous les livres de l'Ancien Testament, postérieurs à l'époque de Salomon, ainsi que pour l'intelligence du Nouveau Testament.

Pendant longtemps, les savants eux-mêmes, qui ignoraient complétement l'architecture orientale, se sont représentés le Temple de Salomon comme un édifice construit d'après les règles et le style de l'architecture grecque, quand ils n'en ont même pas fait un édifice gothique. Nous sommes hors d'état, aujourd'hui encore, de le restaurer en entier avec certitude, parce qu'il ne nous en reste que des descriptions graphiques un peu vagues et qu'aucun plan ne nous en a été conservé; or, chacun sait que les descriptions les plus exactes elles-mêmes ne permettent pas de reconstituer sûrement le plus petit monument, et ne peuvent suppléer au dessin. Cependant les connaissances que nous avons acquises sur l'architecture

égyptienne, phénicienne et assyrienne, quoiqu'elles ne lèvent pas toutes les difficultés, nous permettent du moins de nous rapprocher davantage de la vérité.

Le plan général de Salomon fut de reproduire, en matériaux solides et en proportions doubles, le tabernacle élevé par Moïse dans le désert [1] Quand on compare la description du Temple, dans le livre des Rois, avec celle du tabernacle que nous donne l'Exode, on voit en effet que l'ordonnance de l'un et de l'autre est la même, mais les dimensions sont deux fois plus grandes dans l'œuvre de Salomon [2].

On a quelquefois supposé que le Temple, ayant été bâti par des architectes phéniciens, était de style phénicien. Cette supposition n'est pas tout à fait exacte [3] Les Phéniciens n'étaient pas originaux dans les arts, de même que la plupart des peuples adonnés au commerce et au trafic. Ils empruntaient leurs modèles aux peuples avec qui ils étaient en relations commerciales, aux Assyriens et aux Égyptiens [4] Le plan du nouvel édifice ne fut point d'ailleurs l'œuvre seule des architectes phéniciens, puisque, comme nous venons de le voir, c'était l'idée déjà arrêtée du roi Salomon, de reproduire, en pierre et en proportions convenables, le tabernacle construit par l'ordre de Dieu dans le désert. Mais comme Dieu avait voulu que le tabernacle ressemblât aux monuments que les Hébreux avaient eus sous les yeux

1. Sap., IX, 8 ; Keil, *Handbuch der biblischen Archäologie,* 2e éd., 1875, p. 135.

2. James Fergusson, *The Holy Sepulcre and the Temple at Jerusalem,* Londres, 1865, p. 78.

3. Sur le style phénicien, voir Renan, *Mission de Phénicie,* p. 96, 166, 789, 798 et 824.

4. Cf. de Saulcy, *Histoire de l'art judaïque,* p. 157.

pendant qu'ils étaient en Égypte et que c'était aussi de ce pays que les Phéniciens avaient tiré leurs règles d'architecture, tout concourut à ce résultat, constaté aujourd'hui par les savants les plus compétents, c'est que « le Temple proprement dit (eut) un plan égyptien [1] »

1. De Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 27. M. de Saulcy, ajoute-t-il, l'a démontré rigoureusement Voir de Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, p. 194. M. de Saulcy fait, *ibid.*, cette remarque, après avoir comparé le Temple de Salomon à celui de Khons à Karnak : « Seulement, dans le temple de Salomon, les rapports des dimensions sont tous exprimés par des fractions simples, comme demie, tiers, quart, etc., tandis qu'il n'en est pas rigoureusement de même, dans le temple de Khons. L'architecte de Salomon, tout en appartenant à l'école égyptienne, a donc introduit dans ses plans une noble et imposante simplicité, que les monuments égyptiens, immédiatement comparables, ne nous présentent pas... Il est certain que la parfaite harmonie de ses proportions (du Temple de Jérusalem) ne laisse absolument rien à désirer. » — Joignons à ces témoignages celui de M. Canina : « Canina, *Tempio di Gerusalemme*, Rome, in-f°, conceives the style of the building to have been Egyptian ; that the temple was lighted like the hypostyle halls, by a range of windows over the roofs of the cells or priests chambers ; that the windows were like those of the clerestory of a church splayed at the bottom and sides ; that the walls of the temple itself sloped towards the top on the outside, or, to use the technical language, were built « battering, » while the walls of the priests' chambers were built perpendicular, and for this reason each story measured a cubit more than the room below. He also supposes that the capitals of the columns which are described as of lily work, were in fact the lotus (water lily) of Egypt. The porch itself he considers to have been like the propylon, containing other chambers like those of Egypt. » T. H. Lewis et G. E. Street, *Architecture, Encyclopædia Britannica*, 1875, t. II, p. 393. — Le temple égyptien n'est pas un tout organique avec le temple grec. « Les monuments égyptiens , comme l'a fort bien dit M. Charles Blanc, ont des dimensions, ils n'ont pas encore de proportions. On n'y voit point de relation établie et voulue

Les trois parties essentielles de l'édifice de Salomon, le *debir*, l'*hêkâl* et le vestibule ou pylone, avec la ceinture accessoire des chambres latérales, se retrouvent en effet dans les temples égyptiens, dans celui de Khons à Karnak, dans ceux de Louqsor et de Dendérah, les premiers plus anciens que celui de Jérusalem, le troisième plus récent [1] « L'élévation du monument est bien conforme aux mêmes lois : la décroissance successive des hauteurs, principe constant de l'architecture sacrée en Égypte, est ici observée : la hauteur du pylone est le double de celle du Saint, le triple de celle du Saint des Saints, et les chambres latérales suivent... la même règle... Une seule

entre la hauteur du chapiteau et la hauteur de la colonne. Tantôt les mêmes colonnes sont couronnées de chapiteaux différents, tantôt des chapiteaux de même hauteur surmontent des colonnes inégales en épaisseur et en élévation. Les Grecs, admirant surtout la création dans la plus parfaite de ses œuvres, qui est l'homme, voulurent imiter l'organisme du corps humain ; ils mirent dans leurs édifices des proportions, c'est-à-dire qu'ils choisirent un des membres de l'architecture pour servir de *module*, de mesure à tous les autres, de façon qu'étant donnée la mesure d'une seule partie, on pût reconstruire les autres parties et le tout de même que, le doigt d'un homme étant connu, on pouvait en induire les proportions de l'homme entier, d'après le *canon* de Polyclète. » Ch. Blanc, *Grammaire des arts du dessin*, p. 160.

1. Dans son état actuel, car M. Jean Dümichen vient de montrer, par les inscriptions originales, dans son beau livre *Baugeschichte der Denderatempels und Beschreibung der einzelnen Theile des Bauwerkes nach den an seinen Mauern befindlichen Inschriften*, Strasbourg, 1877, que le temple de Dendérah ne fut pas une création architecturale des Lagides. Les Ptolémées en recommencèrent pour la troisième fois la construction, qui fut achevée par les Césars, à la même place, et sur le même plan qu'auparavant. Le premier temple remontait aux premières dynasties. Il avait toujours été consacré à la déesse Hathor.

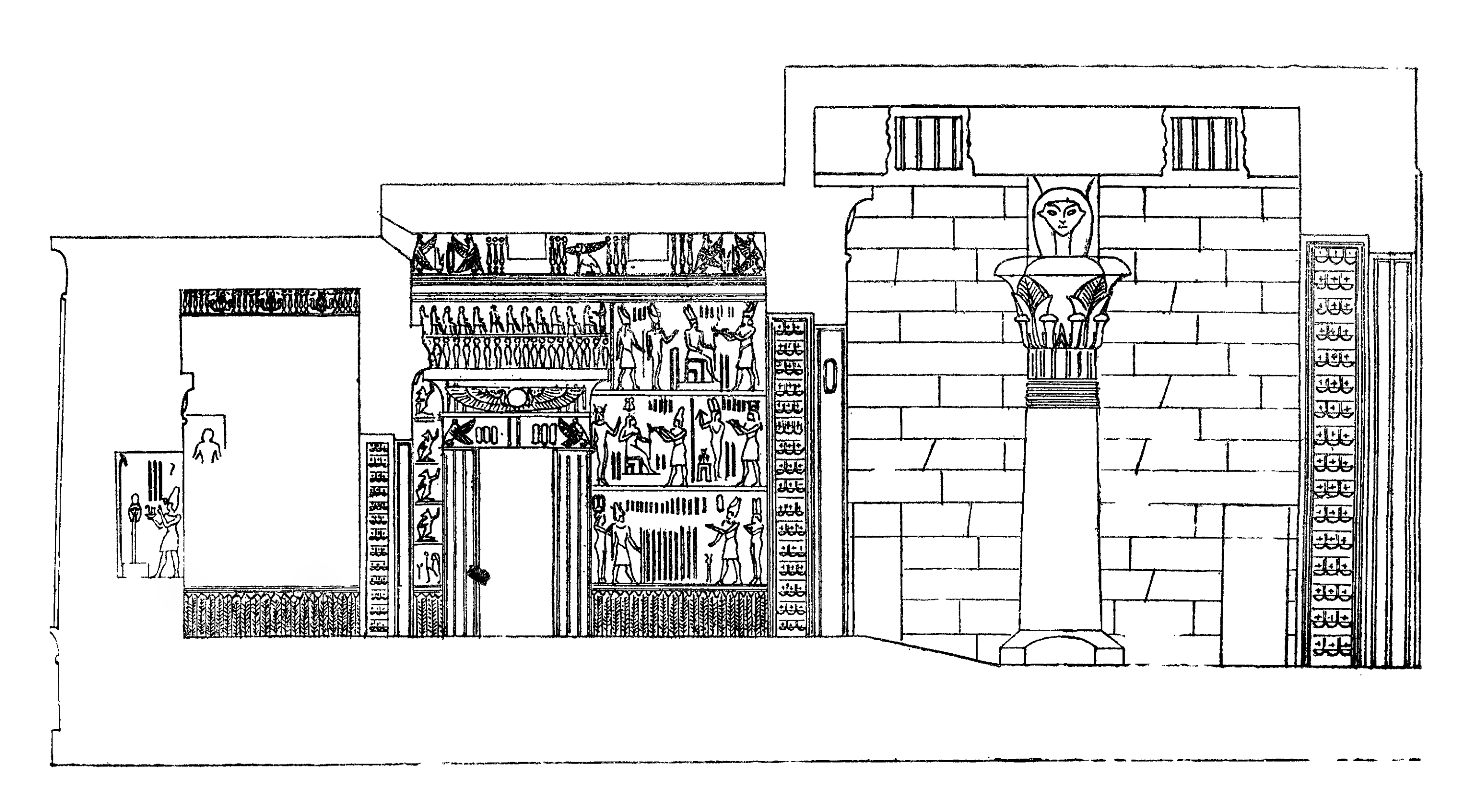
différence est à signaler, entre le temple juif et les temples égyptiens analogues : en Égypte la ceinture de chambres latérales n'a qu'un rez-de-chaussée ; à Jérusalem, elle se composait de trois étages superposés [1] »

Il faut remarquer une différence beaucoup plus importante encore, c'est que le Temple de Salomon ne ressemblait aux temples des pharaons que par le plan général et qu'il s'en distinguait autant par les détails de l'exécution que par sa destination.

Le Temple consistait dans un ensemble de constructions [2].

1. Voir Planche XLV, le temple de Khons, d'après la *Description de l'Égypte, Antiquités, Planches*, t. III, pl. 58, nº 4. Cf. le plan des temples d'Edfou et de Dendérah, dans Dümichen, *Baugeschichte der Denderatempels*.

2. Tout le monde s'accorde à reconnaître que le Temple de Salomon était bâti dans l'enceinte du Haram ; la plupart, comme nous l'avons remarqué plus haut, p. 284, croient qu'il s'élevait sur l'emplacement actuel de la mosquée d'Omar. Cependant, contrairement aux traditions les mieux établies, M. James Fergusson a soutenu, en 1847, dans son *Essay on the ancient Topography of Jerusalem with restored plans of the Temple and with Plans, Sections and details of the Church built by Constantine the Great over the holy Sepulcre, now known as the mosque of Omar*, et il vient de soutenir encore en 1878, dans *The Temples of the Jews and the other Buildings in the Haram Area at Jerusalem*, que la mosquée d'Omar est l'église construite par l'empereur Constantin sur le saint Sépulcre de Notre-Seigneur et que la caverne placée sous la roche es-Sakkrah est le tombeau de Notre-Seigneur. Voir aussi du même *The Holy Sepulcre and the Temple at Jerusalem, being the substance of the Lectures delivered in the Royal Institution, Albemarle Street, on the* 21st *Februrary*, 1864. *and* 3d *march*, 1865 ; *Woodcuts*, 1855. Il a popularisé son opinion en Angleterre, en l'exposant dans le *Dictionary of the Bible*, de Smith. D'après lui, le temple juif était situé à l'angle sud-ouest du Haram, et le palais de Salomon, dont nous parlerons plus loin, à l'angle sud-est. Cette opinion a été acceptée par un cer-



Le Temple proprement dit, ce que les Grecs appelaient *naos* et les Latins *cella*, n'était pas fait pour servir de lieu de réunion aux fidèles [1] C'était, dans le sens strict, la « maison de Dieu » et le peuple n'y pénétrait jamais. On ne doit donc pas se représenter le *naos* de Jérusalem comme semblable à nos églises, c'est-à-dire, un lieu ouvert à tous, où l'on prie, où l'on donne des instructions au peuple et où l'on offre des sacrifices. La prédication, telle qu'elle existe dans le Christianisme, était inconnue aux Israélites. Ils priaient dans le Temple, mais en dehors de la cella ; c'est aussi à l'extérieur qu'on immolait les victimes et qu'on offrait les sacrifices, comme nous le verrons plus loin.

Le temple ou *naos*, destiné à recevoir seulement quelques objets sacrés, et non à l'assemblée des fidèles, ne devait avoir par là même que des proportions restreintes [2].

tain nombre de savants en Angleterre, mais elle est en opposition formelle avec tous les témoignages anciens, surtout en ce qui concerne le Saint-Sépulcre. M. Warren croit en avoir démontré, par ses fouilles, la fausseté complète. Les raisons qui démontrent cette fausseté sont résumées, d'après Willis, Williams, Warren, dans la *Contemporary Review*, décembre 1877, p. 189-191. Sur seize restaurations proposées de Jérusalem , il n'y en a que trois, celle de Fergusson, de Trupp et de Lewin, qui placent le temple à l'angle sud-ouest. Ibid., p. 189. Voir du reste les diverses opinions sur l'emplacement du Temple dans Whitney, *Handbook of Bible Geography*, 1872, p. 191. D'après les traditions juives, la place du Temple est marquée par la roche es-Sakkrah. Porter, *Handbook for Palestine*, p. 160.

1. Voir Planche XLVI, p. 482, le plan du Temple de Salomon, nº 1 ; la coupe longitudinale, nº 3 ; la coupe transversale, nº 4, d'après M. de Vogüé.

2. « Nous sommes assez portés à penser, dit M. Batissier, que le Temple de Salomon a été plus célèbre dans l'antiquité par sa magnificence que par sa grandeur... Il est clair que, pour l'étendue, on ne doit le comparer ni au temple d'Éphèse, ni à l'église de

Salomon lui donna soixante coudées de longueur sur vingt de largeur, trente de hauteur dans le Saint ou la partie antérieure et vingt de hauteur dans le Saint des Saints ou partie postérieure [1], c'est-à-dire, en mesures françaises, environ trente mètres de longueur, dix de largeur, quinze et dix de hauteur [2]. Il affectait par conséquent une forme rectangulaire.

Sa direction était d'est en ouest [3], comme une protestation contre les cultes solaires. Il était partagé en deux parties d'inégale grandeur, l'une, celle du fond de l'édifice, au couchant, n'ayant que le tiers de l'autre, c'est-à-dire vingt-trois coudées, ou environ dix mètres de longueur, de largeur et de hauteur. C'était la partie du Temple si connue sous le nom de Saint des Saints, le sanctuaire impénétrable, l'*adyton*, appelé dans la Bible hébraïque tantôt *debir*, « l'oracle [4], » tantôt *qodeš haqqo-*

Saint-Pierre de Rome. » *Histoire de l'art monumental dans l'antiquité et au moyen âge*, 2e édit., Paris, 1860, p. 88.

1. Il est difficile de savoir si ces dimensions sont prises hors œuvre ou dans œuvre. M. de Saulcy les considère comme étant prises dans œuvre. *Histoire de l'art judaïque*, p. 197.

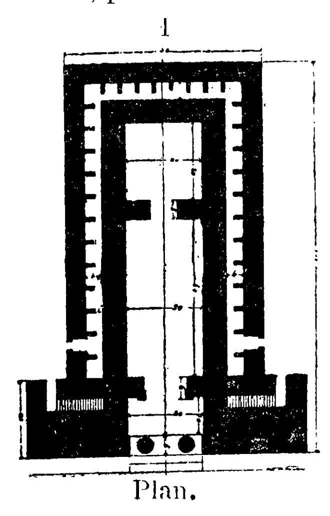
2. Saint-Pierre de Rome a : longueur extérieure, 219 mètres; longueur intérieure, 188 mètres 50; largeur intérieure de la nef, 27 mètres 33; largeur de la façade, 123 mètres; hauteur sous voûte, 48 mètres. Le dôme a une hauteur de 136 mètres. Notre-Dame de Paris a 141 mètres de longueur hors œuvre et 48 mètres de largeur. La hauteur des tours est de 67 mètres 20 au-dessus du sol; celle de la voûte des nefs, à partir du sol, 33 mètres 80.

3. « Die Hinterseite war nach Westen gerichtet, observe M. Grätz, der aufgehenden Sonne entgegengesetzt, und der Eingang, nicht wie sonst bei Tempeln, im Osten; das israelitische Volk sollte nicht wie manche andere Völker das glänzende Tagesgestirn als befruchtenden Gott anbeten. » *Geschichte der Juden*, t. I, p. 315.

4. דביר, *debir*, signifie, selon les uns, le lieu où Dieu révélait

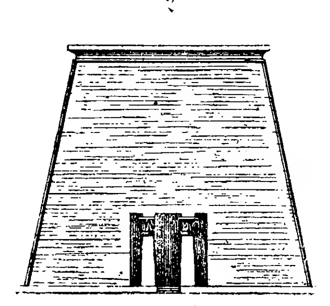


1



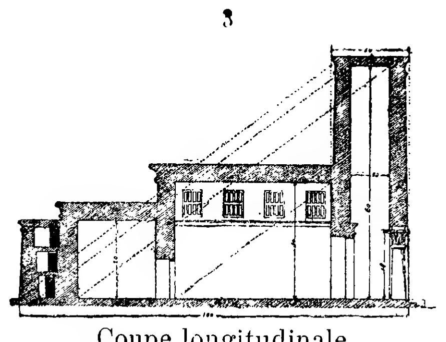
Plan.

2



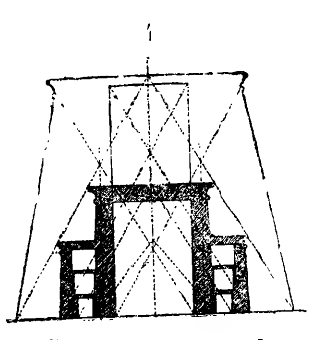
Façade.

3



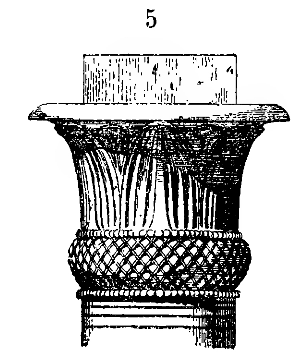
Coupe longitudinale.

4



Coupe transversale.

5



Chapiteau.

dašim, « le Saint des Saints. » Le grand-prêtre seul avait le droit d'y entrer dans les cérémonies solennelles. C'est là que fut placée l'arche d'alliance, construite par Moïse sur l'ordre de Dieu et contenant les tables de la loi [1] Deux chérubins, de forme colossale, couvraient l'arche de leurs ailes étendues. Ils étaient sculptés en bois d'olivier sauvage. Debout, le visage tourné vers le Saint [2], leurs yeux regardaient l'arche ; ils avaient dix pieds de hauteur. Leurs ailes étendues étaient de près de cinq mètres de long, de telle sorte que les ailes intérieures se touchaient au-dessus du *kapporeṭ,* propitiatoire ou couverture de l'arche, et que l'extrémité des ailes extérieures atteignait jusqu'aux murs [3].

La partie antérieure du naos, au levant, avait quarante coudées de longueur, ou environ vingt mètres, sur vingt coudées de largeur et trente de hauteur (dix et quinze mètres). Cette partie de l'édifice reçut le nom de *qodeš* ou Saint. On lui donnait aussi souvent le nom de *hêkâl* ou *temple* [4].

ses volontés, *oraculum,* comme traduit la Vulgate; la *partie postérieure* (du Temple), selon les autres. Gesenius, *Thesaurus,* p. 318.

1. I (III) Reg., VIII, 9; II Par., V, 10; Heb., IX, 4.

2. II Par., III, 13.

3. I (III) Reg., VI, 23-28; II Par., III, 10-13; Heb., IX, 5. — Cf. Riehm, *Die Cherubim in der Stiftshütte und in Tempel,* dans les *Theologische Studien und Kritiken,* 1871, p. 399-457.

4. Le mot היכל, *hêkâl,* a, dans la Bible, un sens profane et un sens sacré : il désigne un palais et un temple, la maison des grands et la maison de Dieu. *Hâhêkâl,* avec l'article, désigne le palais par excellence, le Temple, Ézéch., XLII, 8; Zach., VIII, 9, etc. Dans un sens plus restreint, hêkâl s'emploie pour désigner la partie du *naos* comprise entre le Saint des Saints, le דביר, *debîr,* et le vestibule, אולם, *'oulam,* correspondant à peu près à la nef de nos églises, si l'on considère le *debîr* comme le

Le Saint était séparé du Saint des Saints par un mur, peut-être en pierre, peut-être aussi en bois de cèdre. La porte qui introduisait dans le debîr était en bois d'olivier. Elle paraît avoir été généralement ouverte, mais la vue du Saint des Saints était masquée par un voile ou tapis, suspendu au-dessus de la porte. Il était d'étoffe précieuse et couvert de broderies représentant des chérubins [1]

Dans le Saint étaient placés dix chandeliers d'or et l'autel des parfums [2]

L'autel des parfums était en bois de cèdre, couvert de lames d'or, de forme rectangulaire [3], large d'une coudée sur ses quatre côtés et haut de deux coudées, un peu plus

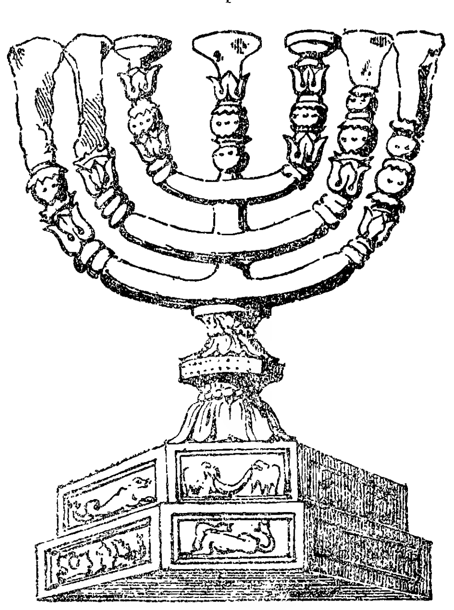
chœur, I (III) Reg., vi, 5, 33; vii, 50; II Par., iii, 18; iv, 7, 8, 22; Is., vi, 1; Ézéch., xli, 1, 4, 15, 20, 21, 23, 25. La véritable origine et la signification primitive du mot *hêkâl* ne sont connues que depuis très peu de temps et tous les lexicographes hébreux se sont trompés à ce sujet. *Hêkâl* n'est pas un mot sémitique mais un mot emprunté par les Sémites aux Accadiens. Il est composé de *é*, « maison, habitation, » et de *gal*, « grand, » et signifie par conséquent littéralement « maison grande. » Voir F. Lenormant. *La langue primitive de la Chaldée*, p. 97, 143, 146, 147, 261, 266, etc., et plus haut, t. I, p. 392.

1. II Par., iii, 14. Le voile sacré avait des anneaux qui le tenaient fixé à un bâton arrondi, sur lequel ces anneaux pouvaient courir. Les fouilles de Khorsabad établissent l'ancienneté de ce système de rideaux à anneaux. Thenius, *Die Bücher der Könige*, p. 73-74; Botta, *Lettres sur les découvertes de Khorsabad*. Paris, 1845, p. 68.

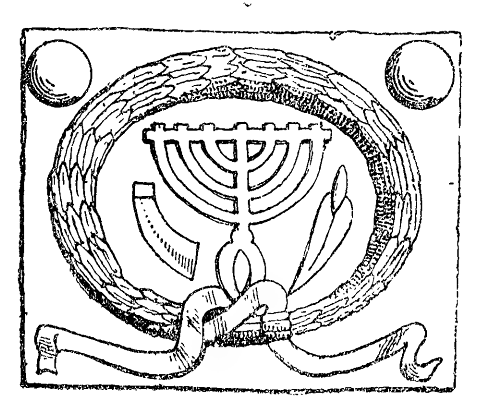
2. Plusieurs savants ont cru que l'autel des parfums était placé dans le Saint des Saints, mais tout porte à croire que dans le Temple de Salomon, comme dans celui de Zorobabel et d'Hérode, il était dans le Saint, I (III) Reg., vii, 48. Voir Scholz, *Die hl. Alterthümer des Volkes Israels*, I, 1868, p. 216, 226, 229, 252; Aberle-Schanz, *Einleitung in das Neue Testament*, 1877, p. 233; Calmet, *Les Rois*, p. 720 et 752.

3. I (III) Reg., vi, 20, 22; vii, 48; Par., xxviii, 18. Cf. Exode, xxx, 1-5; Lev., iv, 7.









d'un mètre. Les quatre angles de la table supérieure de l'autel étaient proéminents et terminés en pointe dressée : c'est ce qu'on nommait les cornes de l'autel. Il ressemblait donc par sa forme aux autels orientaux que les monuments nous font connaître [1] Ils sont généralement à côtés carrés ou rectangulaires, tandis que ceux des Grecs et des Latins étaient plus ordinairement ronds. Les uns et les autres avaient à la base et au sommet un rebord plus ou moins orné.

De chaque côté du Saint, à droite et à gauche [2], étaient cinq candélabres d'or pur, portant des lampes où l'on brûlait une huile très pure. Dans le tabernacle et dans le temple de Zorobabel et d'Hérode, il n'y avait qu'un seul chandelier au lieu de dix. Le texte sacré ne nous décrit point la forme que Salomon fit donner à ces luminaires, il nous apprend seulement qu'ils étaient ornés de fleurs [3] ; mais nous avons tout lieu de croire qu'ils ressemblaient à celui que Moïse, sur l'ordre de Dieu, avait fait exécuter dans le désert [4] Ils avaient donc chacun sept branches, en y comprenant la tige, de laquelle se dégageaient deux à deux trois séries de branches superposées, si nous en jugeons par le candélabre du temple d'Hérode, représenté sur l'arc-de-triomphe de Titus [5].

1. Voir Planche XLVIII, nº 1, p. 486; *a* est un autel assyrien, d'après Kitto ; *b* un autel égyptien, d'après Lepsius ; *c* un autel assyrien, d'après Layard, *Nineveh and Babylon*, t. II, p. 470; *d* un autel grec de la Victoire Aptère à Athènes, d'après l'original conservé au Musée du Louvre ; *e* un autel romain, d'après Clarac.

2. II Par., IV, 7 ; I (III) Reg., VII, 49.

3. I (III) Reg., VII, 49 ; II Par., IV, 7.

4. II Par., IV, 7. Voir Exod., XXV, 31-37 ; XXXVII, 17-24.

5. Voir Planche XLVII, nº 1. Le nº 2 reproduit un chandelier à sept branches du Musée judaïque du Louvre, qui a été trouvé à Tibériade. Voir Héron de Villefosse, *Notice des Monuments de*

Il y avait anssi dans le Saint des tables d'or [1], cinq à droite et cinq à gauche [2], sur lesquelles on plaçait les pains de proposition.

En avant du Saint s'élevait un pronaos, appelé en hébreu *'oulam*, portique ou pylone, formant devant l'*hêkâl* une sorte de vestibule [3]. Il avait dix coudées ou cinq mètres à peu près de longueur. Sa largeur était celle du corps de l'édifice, c'est-à-dire vingt coudées ou dix mètres [4] Quant à sa hauteur, le livre des Rois ne nous la fait point connaître, mais les Paralipomènes et Josèphe nous disent qu'elle était de cent vingt coudées, c'est-à-dire de plus de soixante mètres, quatre fois la hauteur du Saint [5]. M. de

la Palestine conservés au Musée du Louvre, 1876, p. 50. Il existait une loi qui défendait de faire des imitations du temple, des tables des pains de proposition et des chandeliers à sept branches. *Rosch haschana,* fol. 25, et Gemara Aboda Zara, fol. 43a; *Studien und Kritiken*, 1867, p. 670.

1. « Les tables d'or rappellent ces séries de tables chargées des offrandes sacrées et que les bas-reliefs égyptiens nous montrent si souvent. » De Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 33. Il y en a à un et à plusieurs pieds. Voir *Description de l'Égypte, Planches, Antiquités,* t. I, Pl. 11, n° 3; Pl. 27, n° 1, etc. Dans le temple d'*Atem,* à Tell-el-Amarna, dans lequel plusieurs savants ont cru reconnaître Adonaï, dont Amenhotep IV aurait voulu introduire le culte, on voyait une table chargée de pains, comme la table des pains de proposition. A. Scholz, *Die Aegyptologie und die Bücher Mosis,* 1878, p. 62-63; Brugsch, *Geschichte Aegyptens*, 1877, p. 420 et suiv.

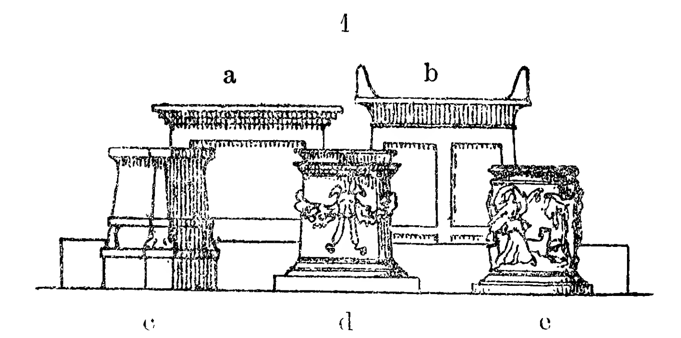
2. II Par., IV, 8. Voir Planche XLVIII, n° 2, la table des pains de proposition d'après l'arc-de-triomphe de Titus.

3. Voir p. 482, Planche XLVI, n° 2, la façade, d'après M. de Vogüé.

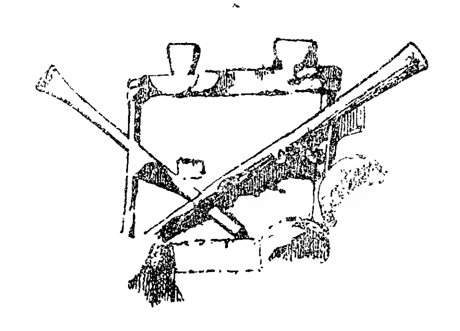
4. I (III) Reg., VI, 3.

5. II Par., III, 4; Josèphe, *Antiq. Jud.* VIII, III, 2. Cette hauteur paraît si disproportionnée avec celle du reste de l'édifice

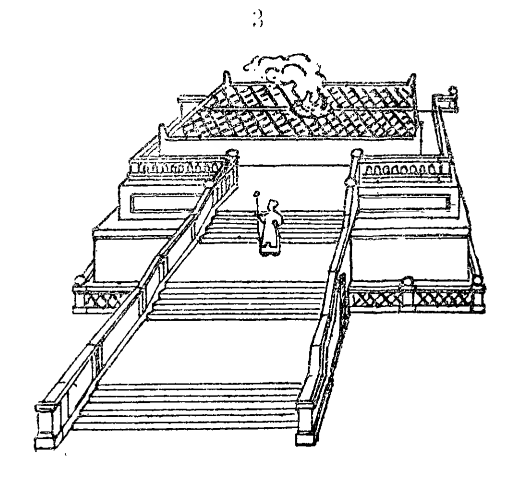
1



2



3



Saulcy et M. de Vogüé réduisent cette hauteur de moitié [1]

On entrait du pronaos dans le Saint par une porte à deux battants, en bois de cyprès doré. Le pronaos lui-même était ouvert et formait un portique, soutenu par deux colonnes, de quatre coudées de diamètre à la base et de dix-huit coudées de hauteur [2] Un intervalle de six

qu'un certain nombre de commentateurs croient qu'il existe dans les Paralipomènes une faute de copiste. Calmet, *Commentaire littéral*, III Reg., vi, 3, p. 711-712; II Par., iii, 4, p. 241-242; Keil, *Die Bücher der Könige*, p. 52. La version arabe et plusieurs exemplaires des Septante portent vingt coudées.

1. Voir de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 38, note 5; de Saulcy, *Histoire de l'art judaïque*, p. 192-193 : « J'ai peine à croire aux cent vingt coudées ou soixante-trois mètres de hauteur du pronaos, dit M. de Saulcy, parce qu'une construction pareille eut été plus qu'étrange. Que dire en effet d'un pylone ayant six fois en hauteur la plus grande dimension de sa base et douze fois la plus petite?... Admettons que le fait de l'égalité de hauteur des constructions enterrées et extérieures soit certain, ce que, pour ma part, je crois sans difficulté » et ce que les fouilles récentes ont démontré; « admettons de même que Josèphe donne au pronaos, sur la foi d'une tradition exacte, une hauteur double de celle du Temple, nous conclurons, en nous servant de la même tradition, que le pronaos avait soixante coudées ou trente et un mètres cinquante centimètres de hauteur, le Temple en ayant indubitablement trente, ou quinze mètres soixante-quinze centimètres. A ces soixante coudées, ajoutons les soixante coudées de hauteur des fondations du pronaos, et nous retombons sur les cent vingt coudées du livre des Chroniques, chiffre qui comprend, je n'en doute pas, la hauteur des fondations. »

2. I (III) Reg., vii, 15-22. Cf. Jer., lii, 20-22. Dix-huit coudées de hauteur, « ou 4 diamètres 1/2, dit M. de Vogüé, proportion tout à fait égyptienne, que l'on retrouve particulièrement aux colonnes du temple de Khons. Disposées de chaque côté de l'entrée du Saint, elles rappellent les obélisques qui flanquent les portes des principaux sanctuaires égyptiens. Leurs deux noms forment une phrase dont le sens est : *Il établit dans ou par*

coudées les séparait probablement l'une de l'autre [1] La longueur de la façade du pylone n'est pas donnée par le texte.

Les deux colonnes avaient été coulées en bronze. Elles étaient creuses et d'une épaisseur de 75 millimètres. Le chapiteau, haut de cinq coudées, ressemblait à une fleur de lis épanouie [2] ; la partie inférieure en était re-

la force. » Il y a d'ailleurs lieu de croire qu'elles différaient des obélisques, non seulement par la forme, mais aussi par leur position, n'étant pas isolées et placées en avant du pylone, comme les obélisques, mais en faisant partie. « Les colonnes, remarque encore M. de Vogüé, étaient placées *dans* le vestibule, et non *devant* : cela résulte de III Reg., VII, 21 et II Chr., III, 17. Ézéchiel, XL, 48, 49, est aussi formel sur ce point, puisqu'il ne mentionne les colonnes qu'après être *entré* dans le vestibule, et qu'il les place devant les *antes*. De plus, les chapiteaux qui couronnaient ces colonnes appellent une architrave. » *Le Temple de Jérusalem,* p. 29-30. M. James Fergusson soutient aussi, à bon droit, dans *The Temples of the Jews and the other Buildings in the Haram Area at Jerusalem,* 1878, p. 33, cf. p. 156 et suiv., et le dessin p. 157, que les deux colonnes du Temple n'étaient pas des obélisques de bronze, mais de vraies colonnes. D'après lui, elles supportaient « a screen such as exists in many temples in the East at the present day, and which, so far as we know, may have been in use in Solomon's time. » Dans une note ajoutée à la fin du volume, il les compare à celles du trésor d'Athènes publiées dans *Mycenæ* de M. Schliemann, p. 43 et suiv. — Beaucoup prétendent, il est vrai, mais à tort, selon nous, que les deux colonnes étaient isolées et détachées, comme les obélisques égyptiens. L. Seinecke reproche justement à Luther de les avoir placées *devant* le temple, *Geschichte des Volkes Israels,* t. I, p. 339.

1. D'après Ézéchiel, XLI, 1.

2. I (III) Reg., VII, 16; II Par., IV, 12; Josèphe, *Antiq. Jud.*, VIII, III, 4. M. de Vogüé en a essayé une restitution, en combinant les textes et en s'inspirant des chapiteaux égyptiens de forme analogue, *Le Temple de Jérusalem,* p. 34 et planche XIV Voir notre Planche XLVI, n° 5, p. 482.

couverte d'un treillage et ornée de colliers de grenades. Le nombre des grenades s'élevait à deux cents [1], disposées en deux rangs. Ce travail remarquable était l'œuvre d'un habile artiste phénicien, nommé Hiram, fils d'un Tyrien et d'une Juive de la tribu de Nephtali [2]

Les murs du naos comptaient trois rangées parallèles de pierres quadrangulaires [3], conformément à une disposition très usitée dans l'antiquité. Ils mesuraient cinq coudées d'épaisseur [4].

Les pierres dont on se servit pour construire le naos furent les mêmes que celles qu'on avait déjà employées pour les fondements. On les extrayait des carrières

1. I (III) Reg., VII, 20.

2. M. Réville attribue, mais sans preuves, aux deux colonnes, Yakin et Booz, une origine phénicienne, comme d'autres leur attribuent une origine égyptienne. « Le Dieu suprême des Phéniciens, dit-il, est Baal-Hammân, *le seigneur très ardent*, nom consacré par une foule d'inscriptions carthaginoises et phéniciennes... C'est en son honneur qu'on élève les colonnes en avant des temples. Hiram en érigea deux en émeraude; celles de Gadès ou Cadix en Espagne, qui frappèrent si longtemps l'imagination des marins grecs, étaient de cuivre; les deux colonnes que Salomon, imitateur en cela comme en d'autres choses du symbolisme phénicien, dressa en avant du temple phénicien, étaient aussi en cuivre... Il serait faux d'en conclure que le dieu de Hiram et de Salomon ne faisaient qu'un, comme il serait puéril de nier l'emprunt fait par le roi israélite à une religion extra-canonique. » *La religion des Phéniciens. Revue des Deux-Mondes,* 15 mai 1873, p. 387.

3. I (III) Reg., VI, 36. « Ce verset. dit M. de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 29, ne parle que du portique du parvis, mais on peut l'appliquer à toute la construction; l'épaisseur de six coudées ne peut s'expliquer que par la juxtaposition de trois pierres de deux coudées chacune. »

4. Voir comment M. de Vogüé l'établit, *ibid.*, p. 28-29, d'après les textes d'Ézéchiel.

royales de Bézétha, on les taillait et les préparait sur les lieux, et après les avoir transportées toutes prêtes sur le mont Moriah, il ne restait plus qu'à les mettre en place, sans ciment, sans marteau et sans ciseau [1] C'étaient de belles pierres blanches, dont les spécimens encore subsistants dans les fondations peuvent nous donner une idée exacte [2].

Les murs intérieurs du naos furent couverts d'un lambris de bois de cèdre, et le bois de cèdre fut lui-même couvert d'or [3] Le parquet était en bois de cyprès, également couvert de lames d'or [4]. Le toit, de forme plate, était composé de solives et de planches de cèdre, dorées à l'intérieur et supportant à l'extérieur des dalles de pierre blanche [5].

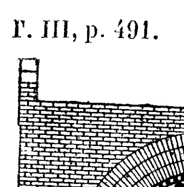
1. I (III) Reg., vi, 7.

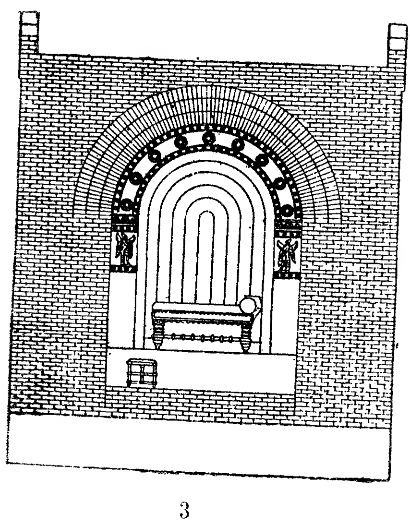
2. Cf. I (III) Reg., vii, 10-11. Voir plus haut, p. 471. Salomon ne dut pas employer pour le Temple de moindres matériaux que pour son palais. Ce que dit Josèphe des pierres du Temple ne permet pas de douter que l'on ne se fût servi, comme l'indique d'ailleurs l'analogie, des pierres des carrières royales pour la construction du naos. La Vulgate appelle les pierres employées dans la construction du Temple des pierres précieuses, *lapides pretiosos*, III Reg., v, 17, mot qui a induit en erreur quelques commentateurs. Le mot *précieux* traduit bien l'hébreu יקרות, *yeqârôṭ*, Héb. I Reg., v, 31, mais il a le sens de choisi, ou un sens analogue, non le sens restreint de pierres précieuses, comme le prouvent d'ailleurs les mots qui précèdent, *lapides grandes*.

3. Ce genre d'ornementation est tout à fait dans le goût phénicien. « Les statues phéniciennes, dit M. René Ménard, *Histoire de l'art antique*, p. 47, étaient généralement en bois et recouvertes de feuilles métalliques battues au marteau. »

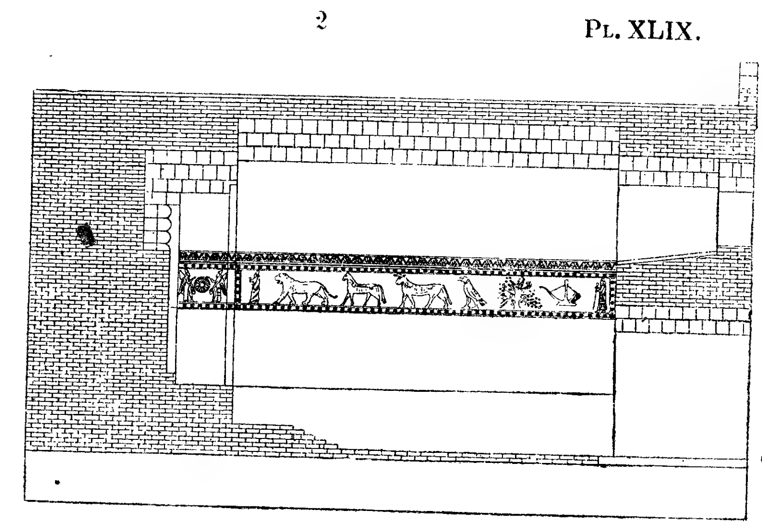
4. Keil, *Handbuch der biblischen Archäologie*, 1875, p. 135.

5. Bähr, *Der Salomonische Tempel*, p. 25. « Tout porte à penser, dit aussi M. Batissier, que les murs du Temple, très épais à leur base, supportaient une couverture en charpente. Cette toiture, probablement, était faite, non pas à deux versants inclinés,

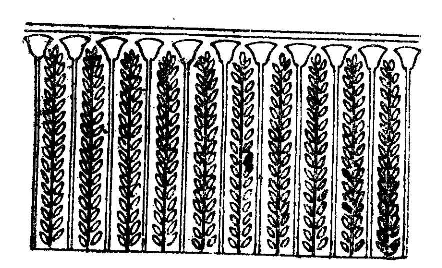




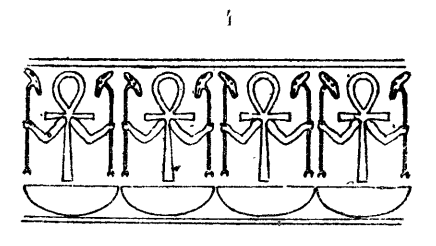
2



3



4



« Le système de construction du Temple de Salomon est bien simple, comme on voit, dit M. Batissier : à l'extérieur, on n'avait employé que de la pierre ; à l'intérieur que du bois ; seulement le bois était ou doré ou recouvert de feuilles d'or [1] »

De plus, les murs lambrissés et dorés étaient ornés de bas-reliefs.

Il est impossible aujourd'hui de décrire d'une manière précise et sûre les ornements des murs du Temple, mais on peut se les représenter d'une manière générale, en combinant les données des Livres Saints avec celles que nous fournissent les monuments figurés, découverts en Égypte et en Assyrie [2]. M. de Vogüé a essayé d'en tracer le tableau suivant, en partie nécessairement hypothétique : « La décoration intérieure du Temple était, dit-il, d'une grande richesse. Les murs, le plafond, le sol avaient été lambrissés en planches de cèdre, de manière à cacher entièrement la pierre. Les parois latérales furent couvertes d'ornements sculptés en relief, puis on plaqua le tout [3] de feuilles d'or, fixées par des clous du

mais en terrasse, dans le système si généralement adopté par les peuples asiatiques. » *Histoire de l'art monumental,* p. 85.

1. *Histoire de l'art monumental,* p. 86.

2. « On peut se faire une idée assez exacte de la décoration intérieure (du Temple) ; il suffit d'appliquer par la pensée le style de l'ornementation égyptienne aux descriptions de la Bible en le modifiant un peu, suivant les tendences de l'art asiatique, tel que les découvertes de Ninive nous l'ont révélé. » De Vogüé, *Le Temple de Jérusalem,* p. 33. Voir Planche XLIX, nos 1 et 2, la décoration de la chambre à coucher du roi d'Assyrie au palais de Khorsabad, d'après M. Place (*Ninive et l'Assyrie, Planches,* t. II, planche 25, nos 4 et 5), et nos 3 et 4, des motifs d'ornementation égyptiens d'après la *Description de l'Égypte, Antiquités, Planches,* t. III, planche 62, no 6, et planche 52.

3. Ewald, *Geschichte des Volkes Israels,* t. III, p. 225, et The-

même métal [1] : ce procédé se retrouve à l'origine de tous les arts. Dans le Saint, les bas-reliefs représentaient des coloquintes et des fleurs épanouies ; dans le Saint des Saints, des palmiers et des keroubim se mêlaient aux fleurs [2]. »

Les découvertes assyriennes nous permettent d'imaginer ce qu'étaient ces chérubins et ces fleurs représentés sur les parois des murs. « Les keroubim sont des figures symboliques dont les éléments sont empruntés au règne animal ; sphinx, taureaux ailés à face humaine ; conceptions bizarres dont l'imagination orientale a varié à l'infini les combinaisons suivant le goût et les croyances de chaque peuple, mais qui toutes sont l'emblème des attributs divins. Ces keroubim, sculptés en très bas-relief, se rangeaient le long des parois sacrées en files silencieuses, alternant avec des palmiers, semblables aux figures alignées sur les murs de Thèbes ou de Khorsabad ; ces processions étaient encadrées dans des frises de fleurs fermées ou épanouies, lotus ou papyrus en Égypte, lotus ou pavots en Assyrie, coloquintes à Jérusalem [3] » Les rosaces étaient sans doute abondantes parmi ces fleurs. On les voit en très grand nombre dans tous les monuments assyriens [4].

nius, *Die Bücher der Könige,* p. 74, ont prétendu que les reliefs seuls étaient dorés. C'est formellement contraire au texte I (III) Reg., VI, 22, comparez 32.

1. Les plaques de bronze du temple assyrien de Balawat, récemment découvertes, étaient fixées avec des clous.

2. I (III) Reg., VI, 29.

3. De Vogüé, *Le Temple de Jérusalem,* p. 32-33.

4. Les rosaces abondent comme motif d'ornementation sur les monuments assyro-chaldéens, phéniciens et juifs. Voir V Place, *Ninive et l'Assyrie* Pl. 11, 14, 15, 16, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 49, 72, 34, 35, 47; Layard, *Nineveh*, I, 9, 13, 16, 17, 31, 43, 19, 29, 47, 81,

Après avoir étudié le Temple lui-même, il nous faut étudier les cellules et les cours qui l'entouraient.

Trois étages de petites chambres, *selaoṭ*, s'adossaient aux murs du Saint et du Saint des Saints, et allaient s'élargissant de bas en haut. Les cellules du rez-de-chaussée avaient cinq coudées de largeur, celles de l'étage au-dessus, six, et enfin les plus élevées, sept [1] Cet accroissement de largeur provenait de ce que les murs du Temple, comme ceux des fondations qui subsistent encore, étaient bâtis en retraite, de telle manière que les murs en montant diminuaient d'épaisseur [2] Les solives qui supportaient les cellules s'appuyaient ainsi sur les parties saillantes des murailles, sans y pénétrer [3] Les chambres, d'après Josèphe, étaient au nombre de trente [4]. On y

87, 52, 72, 80, 28; G. Rawlinson, *The five great Monarchies*, t. I, p. 335, 447, 490; t. III, p. 217, 280, 286, 323. Pour la Phénicie, Renan, *Mission de Phénicie*, Pl. XX et XXXII où les rosaces se trouvent avec des *fusarolles*. Pour la Palestine, voir le tombeau dit des rois au Musée judaïque du Louvre; Sepp, *Jerusalem*, t. I, p. 257. — Sur la décoration des murs du temple et sur les mots qu'emploie le texte hébreu pour désigner les ornements, voir E. Fabiani, *Anfora aramaica del castro pretorio*, dans le *Bulletino della Commissione archeologica comunale di Roma*, anno VIII, 2e série, 1880, p. 96-117.

1. I (III) Reg., VI, 5-6.

2. « Le fruit était obtenu à l'aide de retraites brusques d'une demi-coudée à chaque étage; ces retraites recevaient le bout des solives de chaque plancher, qui se trouvait ainsi posé sans qu'il fût nécessaire d'entailler les murs sacrés. » De Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 28. — Avant la découverte récente de ce fait, beaucoup de commentateurs admettaient que les murs extérieurs étaient horizontaux et avaient imaginé les hypothèses les plus bizarres pour expliquer la différence de dimension des chambres latérales.

3. I (III) Reg., VI, 6.

4. Josèphe, *Antiq. Jud.*, VIII, III, 2. Ézéchiel, XLI, 6, met dans le Temple trente-trois chambres.

avait accès par le dehors [1], et l'on montait aux étages supérieurs par un escalier tournant.

Chaque étage mesurait cinq coudées de hauteur; l'élévation totale des cellules, toit compris, devait être d'environ dix-sept ou dix-huit coudées, de sorte que le Saint avait environ treize coudées de plus. C'est dans la partie de l'hêkâl qui dominait ainsi les trente chambres que s'ouvraient les fenêtres destinées à éclairer le Saint. Elles étaient plus larges à l'intérieur qu'à l'extérieur. Le Saint des Saints ne recevait le jour par aucune ouverture [2].

Une cour intérieure, avec portique [3], entourait le Temple de Salomon comme les grands temples de l'Égypte [4]. Les Paralipomènes l'appellent la Cour des Prêtres,

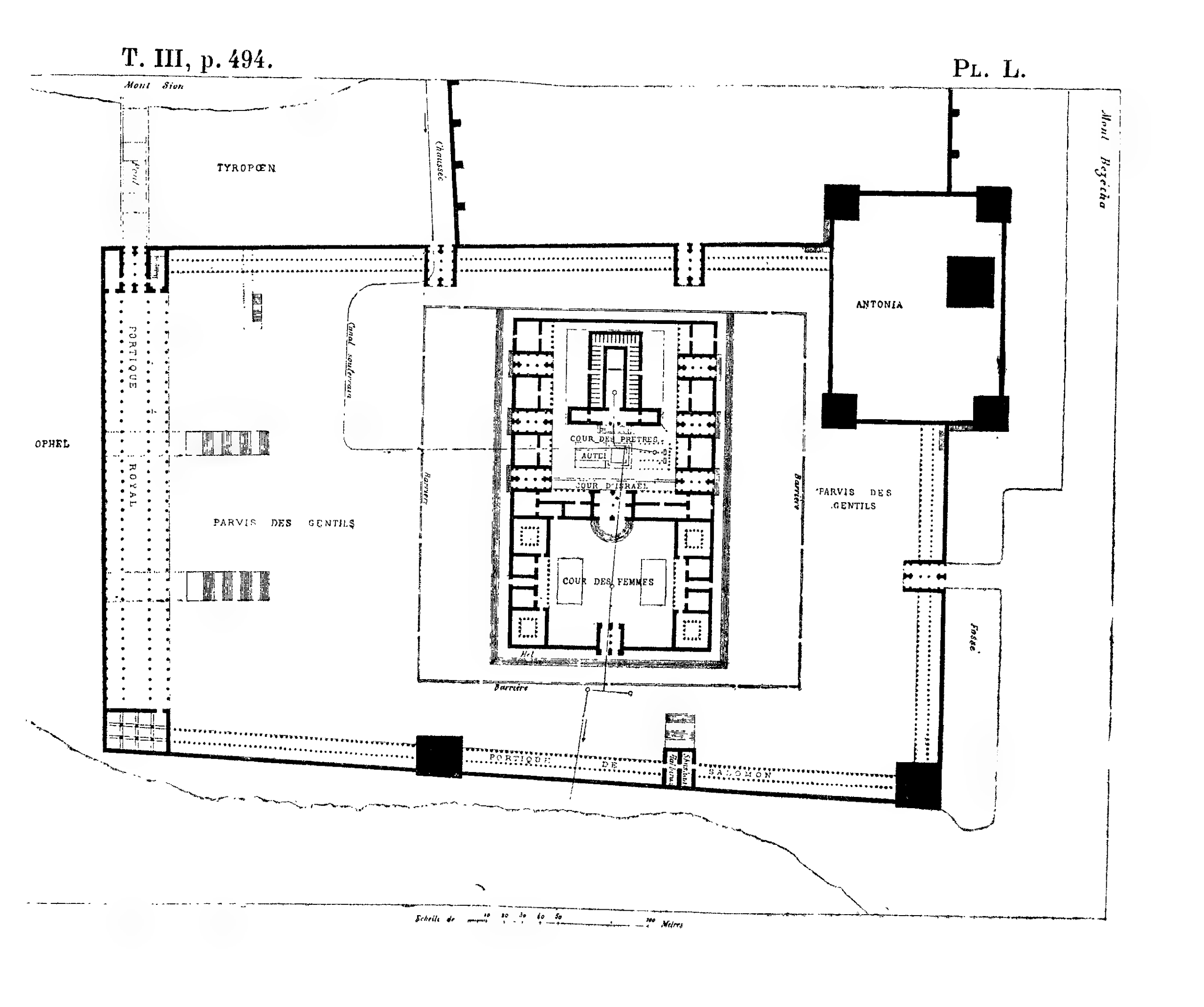
1. I (III) Reg., VI, 8. — Les cellules, d'après Grätz, *Geschichte der Juden*, t. I, p. 315, servaient d'habitation aux prêtres et aux lévites ainsi que de dépôt pour le Temple : « Die Zimmer oder Hallen der Seitengebäude dienten wohl zum Aufenthalt der Priester und Leviten und auch zu Schatzkammern. » D'autres pensent que dans ces chambres étaient renfermés les archives, le trésor public, les lingots d'or et d'argent et les objets servant au culte, vases, plats, encensoirs, tables, bancs, instruments de musique, habits sacerdotaux. Batissier, *Histoire de l'art monumental*, p. 85, 86.

2. I (III) Reg., VIII, 12; II Par., VI, 1.

3. « Les dispositions les plus générales du Temple de Salomon, dit M. Batissier, *Histoire de l'art monumental*, p. 88, se retrouvent dans d'autres édifices religieux de l'Asie. Le temple d'Hélios à Palmyre, le temple de Kangavar en Perse, et celui d'Azani consistent également en un sanctuaire placé au milieu d'un immense parvis, entouré de portiques à colonnes. La grande mosquée de la Mecque offre un plan analogue. La Kâba s'élève au centre d'une vaste cour à portiques. » Les Grecs appelaient cette enceinte extérieure des temples *péribole*.

4. Voir pour se rendre compte des cours, Planche L, le plan du temple d'Hérode d'après la restauration de M. de Vogüé.

Pl. L.



Mont Sion
TYROPŒN
Pont
Chaussée
ANTONIA
Mont Bezétha
OPHEL
PORTIQUE ROYAL
PARVIS DES GENTILS
Canal souterrain
Barrière
COUR DES PRÊTRES
AUTEL
COUR D'ISRAËL
COUR DES FEMMES
Hel
PARVIS DES GENTILS
Fossé
PORTIQUE DE SALOMON
Échelle de 10 20 30 40 50 100 Mètres

et Jérémie, la Cour Supérieure [1] Un mur dont les fondations étaient de pierre et le reste de bois de cèdre en formait l'enceinte [2]. On l'appelle aussi le Parvis Intérieur. Nous ne pouvons la décrire, faute de renseignements précis. Elle devait avoir une certaine étendue, surtout du côté de l'orient, parce que cette partie de l'édifice contenait plusieurs objets importants du culte, comme nous le verrons bientôt. Ses différents noms nous en font connaître la destination et la position. On l'appelait la Cour des Prêtres, parce qu'elle leur était destinée, à l'exclusion du reste des Israélites. Elle recevait aussi la dénomination de Cour Supérieure, parce qu'elle dominait par son élévation la seconde cour dont nous allons parler.

Outre cette Cour Intérieure, on construisit en effet une grande cour, *'azârâh haggedôlâh* [3] ou parvis extérieur, pour recevoir le peuple. Il ne fut achevé que longtemps après Salomon. Ce prince ne termina que la première cour, celle qui entourait immédiatement le Temple. Il commença la seconde et fit bâtir le mur oriental. On n y mit la dernière main que peu avant Josaphat [4] Le portique de l'orient fut appelé le portique de Salomon.

Elle était d'un niveau plus bas que la Cour des Prê-

1. II Par., IV, 9; Jer., XXXVI, 10.

2. I (III) Reg., IV, 36. Cf. I Esd., VI, 4; III Esd., VI, 25.

3. II Par., IV, 9. On ignore s'il y avait un mur de séparation entre les deux cours. J. Fergusson, *The Temples of the Jews*, p. 37. Il pouvait n'y avoir qu'un parapet à cause de l'élévation de la cour supérieure.

4. I (III) Reg., VI, 36; II Par., IV, 9; XX, 5; XXIII, 5; II (IV) Reg., XXI, 5; XXIII, 12; Josèphe, *Bell. jud.*, V, V, 1; de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 19, 35.

tres [1] On l'environna d'un mur ; elle enveloppait probablement toute la Cour Intérieure. Les prophètes et les écrivains postérieurs [2] nous apprennent qu'elle avait des portes d'airain. Des deux côtés des portes, et peut-être aussi aux quatre angles [3], on construisit des chambres et des portiques ou salles à colonne [4].

C'est dans le parvis intérieur qu'on offrait les sacrifices, et c'est là aussi qu'on voyait réunis les objets qui servaient au culte.

L'autel des holocaustes [5], autel d'airain, sur lequel on offrait les sacrifices sanglants, frappait d'abord les regards, en avant du vestibule [6], par sa position et par ses grandes dimensions : il mesurait vingt coudées de long, autant de large et dix de hauteur [7], c'est-à-dire environ dix mètres sur cinq. La roche Sakkrah, qu'on peut visiter encore dans le Haram ech-Chérif, se trouvait enclavée, d'après une tradition [8], dans l'autel des holo-

1. C'est ce qui résulte de Jérémie, XXXVI, 10, qui appelle la Cour Intérieure « Cour Supérieure, » comme nous venons de le voir plus haut, p. 495. On montait de la cour inférieure à la cour supérieure par un escalier de quatorze marches, d'après J. Fergusson, *The Temples of the Jews*, p. 38. M. Keil pense que le Temple était encore plus élevé que cette cour intérieure, de sorte que l'on avait comme une série de terrasses superposées, *Handbuch der biblischen Archäologie*, p. 139.

2. Jer., XXXV, 4; XXXVI, 10; Ézéch., VIII; II (IV) Reg., XXIII, 11.

3. II Par., XXVIII, 12.

4. Cf. Grätz, *Die Höfe der zweiter Tempels*, dans la *Monatschrift für Judenthum*, novembre-décembre 1876.

5. I (III) Reg., VIII, 64.

6. Joel, II, 17.

7. II Par., IV., 1.

8. D'autres traditions cependant placent la roche es-Sakkrah dans le Temple même, comme nous l'avons vu plus haut, p. 480, note 2. Ces traditions déterminent la place de l'autel des holo-

caustes, qui était en outre complétement rempli de pierres et de terre. Le prêtre montait à l'autel par une rampe en terre. Trois séries de degrés coupaient cette rampe, d'espace en espace [1], d'après les souvenirs talmudiques [2]

Entre l'autel des holocaustes et le vestibule [3], dans la partie sud-ouest du parvis des prêtres, on remarquait la mer d'airain, ainsi appelée à cause de sa grandeur et de sa matière. C'était un bassin de forme ronde, de cinq coudées de hauteur et de dix coudées de diamètre, d'environ trente coudées de circonférence. L'épaisseur de

caustes par une sorte de caverne creusée dans le roc, qu'on voit encore dans la mosquée d'Omar. *Itiner. Hierosol.*, A. D. 333, édit. Wen., p. 590-592.

1. On suppose que la défense de disposer en degrés la rampe qui conduisait à l'autel même, Exod., xx, 26, était tombée en désuétude, parce que les motifs qui l'avaient fait porter d'abord n'existaient plus, quand les vêtements sacerdotaux eurent été déterminés. Franz Delitzsch, *Handwörterbuch des biblischen Alterthums*, p. 50.

2. Voir Planche XLVIII, n° 3, p. 486; l'autel des holocaustes d'après Surenhusius, *Mischna, sive totius Hebræorum juris, rituum systema*, t. II, p. 260. On peut voir dans l'*Atlas géographique et archéologique pour l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament*, par M. l'abbé Ancessi, partie archéologique, pl. V, un autel égyptien ayant des ressemblances de forme avec l'autel des holocaustes traditionnel des Juifs.

3. « Between the altar and the steps leading up to the porch of the Temple was a space of 30 cubits, in the centre of wich stood the laver, or, as it is now called, the « brazen sea », which was ten cubits in diameter... A similar space existed to the eastward of the altar, in the centre of which stood the *dukan*, or place of blessing—a brazen stage 5 cubits square and 3 cubits high. (II Chron., vi, 13). It was from this stage that Solomon pronounced the blessing on his people (II Chron., vi, 13), and by which Joash was placed when Athaliah interfered (II Kings, xi, 14). » J. Fergusson, *The Temples of the Jews*, p. 37.

l'airain était celle de la largeur de la main. La partie supérieure s'évasait comme une coupe. Des fleurs de lis avec deux rangées de coloquintes, dix par coudée [1], ornaient ce vaste bassin. Il contenait deux mille baths d'eau [2]. Douze taureaux d'airain, disposés en quatre groupes et la tête tournée vers chacune des quatre parties du monde, le portaient sur leurs dos [3] On tirait sans doute à volonté, au moyen d'une espèce de grue, de la mer d'airain, l'eau nécessaire aux prêtres pour se laver les mains et les pieds, mais le texte ne nous apprend pas comment on puisait l'eau dans le bassin [4].

L'eau qui servait à remplir la mer d'airain se trouvait sur le mont Moriah lui-même. Dans le Haram souterrain, on rencontre un certain nombre de citernes. A part celle du sud, elles ont toutes été creusées dans le roc vif. Il y en a, entre autres, une petite sous la roche Sakkrah, de sept mètres sur six mètres quatre-vingt-dix, dont l'ancienne margelle se voit encore, et une très considérable devant la façade de la mosquée actuelle d'el-Aksa. Nous ne saurions

1. Les coloquintes avaient par conséquent cinq centimètres environ de largeur.

2. II Par., IV, 5, porte trois mille, faute de copiste, d'après Keil, *Handbuch der biblischen Archäologie,* p. 143; Thenius in I Kön., VII, 26. Le bath était de vingt litres, selon les uns, de près du double selon les autres. La mer d'airain contenait donc au plus bas chiffre quatre cents hectolitres.

3. I (III) Reg., VII, 23-26, II Par., IV, 2-5. Voir la représentation figurée d'après Keil, *Handbuch der biblischen Archäologie,* Tafel III, fig. 1.

4. M. Grätz suppose dans la mer d'airain un robinet qu'on fermait et ouvrait à volonté. « Das Wasser in demselben zum Waschen der Hande und Füsse fur die Opferpriester, so fot sie das Heiligthum betreten wollten, ist wahrscheinlich vermittelst drehbarer Hahne ausgeflossen. » Grätz, *Geschichte der Juden,* t. I, p. 316.

déterminer leur âge ni distinguer celles qui datent de Salomon, mais nous pouvons affirmer que la citerne de la Sakkrah est au moins contemporaine de Salomon et peut-être même antérieure à ce prince [1]

L'autel des holocaustes et la mer d'airain étaient les deux objets principaux que contenait la Cour des Prêtres, mais elle en renfermait encore plusieurs autres qui méritent d'arrêter quelques instants l'attention. Des deux côtés de l'autel se rangeaient dix *mekônôṭ*, ou machines surmontées de bassins et fixées sur des roues. Elles servaient à transporter, là où il était nécessaire, l'eau et les chairs des victimes [2].

1. Cf. Rosen, *Zeitschrift der morgenl. Gesellschaft*, t. XIV, p. 609 et suiv.; de Vogüé, *Le Temple de Jérusalem*, p. 15. Il dit, p. 27 : « Les citernes creusées dans le roc pour les besoins du Temple n'ont pu disparaître, et en effet elles existent encore en partie... Je n'hésite pas à les considérer comme contemporaines de Salomon. Dès l'origine elles étaient indispensables aux services liturgiques : les unes devaient fournir les eaux nécessaires aux ablutions, les autres devaient recevoir les eaux de lavage, le sang provenant des libations faites autour de l'autel, et emmener loin des parvis sacrés ces mélanges impurs *(Middoth*, III, 2); leur creusement a donc accompagné, sinon précédé, la construction du premier Temple. La petite excavation située sous la Sakkrah n'est pas assez profonde pour avoir servi de réservoir; elle est, d'ailleurs, percée à son centre d'un puits qui traverse la montagne et communique avec le cloaque souterrain qui débouche dans le torrent de Cédron; sa destination était donc toute spéciale, elle servait évidemment à recueillir le sang, les eaux impures, et à les jeter dehors. » La grande citerne « est encore un réservoir d'une abondance extrême qui ne tarit jamais et qui doit recevoir ses eaux soit d'une source naturelle, soit d'un aqueduc souterrain dont l'origine est inconnue. Les citernes et les excavations souterraines sont donc tout ce qui reste du temple de Salomon. »

2. M. Keil donne une description détaillée de ces meubles, dont le texte parle d'une manière assez obscure. Voir *Handbuch*

Ces meubles en bronze, ainsi que tous les autres u:
tensiles indispensables pour les sacrifices, avaient ét
coulés, dans l'épaisseur du sol, dans la plaine du Jou
dain, entre Soccoth et Sarthan [1], par Hiram, l'artist
phénicien.

Les ustensiles qui étaient employés dans le culte, er
censoirs, pelles, pincettes, etc., étaient les uns en or, le
autres en airain poli. Salomon voulant relever les cére
monies par le chant et la musique, à l'exemple de so
père David, fit aussi exécuter des harpes et des luths e
bois de santal [2].

Quand le Temple eut été achevé, après sept ans d
travail [3], Salomon en fit solennellement la dédicace, ave
une magnificence digne de la splendeur du plus gran
roi [4], digne de celui-là même à qui le nouvel édific
était consacré, autant du moins qu'une œuvre humain
peut être digne de Dieu. Jamais Israël n'avait vu pareill

der biblischen Archäologie, p. 142, et la représentation Tafel III, figure 4. Chaque bassin d'airain était de la capacité de quarant baths, quinze à seize hectolitres, selon les uns ; sept à huit, selon les autres.

1. I (III) Reg., VII, 46. L'endroit où se faisait la fonte et l coulage n'est déterminé que d'une manière très vague. Soccoth était au delà du Jourdain. Sarthan est un lieu qu'on n'a pu identifier sûrement. Van de Velde, *Memoir*, p. 354, a cru en retrouver le nom défiguré dans le mont Surtabah. Le terrain de la Kikkar, c'est-à-dire de la partie de la vallée du Jourdain qu s'étend du lac de Tibériade à la mer Morte, est un terrain marneux.

2. I (III) Reg., x, 12. Voir plus loin, p. 552.

3. Il fut détruit quatre cent six ans plus tard par Nabuchodonosor.

4. On immola vingt-deux mille bœufs et cent vingt mille brebis, I (III) Reg., VIII, 63. Cette profusion n'a rien d'incroyable en Orient. Cf. II (IV) Reg., III, 4, et voir t. I, p. 360, note 2.

fête, une réunion plus nombreuse, des sacrifices plus multipliés. Mais ce qui dépassa l'éclat et la pompe extérieure de la cérémonie, ce furent les sentiments de piété que manifesta Salomon dans la prière qu'il adressa à Dieu en inaugurant le nouveau Temple. Sa foi et sa confiance en Jéhovah y éclatent d'une manière admirable, et l'on voit poindre dans ces paroles comme l'aurore de cette charité qui devait embraser un jour le genre humain tout entier et que le vrai Salomon, le véritable prince de la paix, Jésus-Christ, devait faire régner plus tard sur la terre.

Le fils de David éclate d'abord en transports de reconnaissance envers son Dieu. Béni soit-il, le Dieu de ses pères, que les cieux des cieux ne peuvent contenir et qui veut bien cependant habiter dans cet édifice, œuvre de la main des hommes ! Qu'il y écoute donc son peuple, qu'il y exauce ses prières, qu'il lui pardonne ses péchés, qu'il l'y délivre de ses calamités ! Qu'il y exauce aussi l'étranger, qui viendra l'y prier, attiré par la gloire de son nom, « afin que tous les peuples apprennent à respecter son nom, comme son peuple d'Israël [1] »

Dieu entendit ces ferventes prières et il apparut à Salomon, comme il lui avait apparu après le sacrifice de Gabaon, pour lui réitérer les promesses faites à David son père, à la condition qu'il persévérerait dans les sen-

1. I (III) Reg., VIII, 12-16 ; II Par., VI, 1-12. La prière de Salomon est une œuvre littéraire, en même temps qu'un monument de sa piété ; Salomon fait à Dieu sept demandes, pour sept cas dans lesquels le peuple l'invoquera dans son Temple, et chaque demande se termine par cette sorte de refrain : « Écoute-le du haut du ciel. » — Sur le nom de בית זבל, *beiṭ zebul,* que Salomon donne au temple, I (III) Reg., VIII, 13 et II Par., VI, 2, voir St. Guyard, Remarques sur le mot assyrien *zabal* et sur l'expression biblique *Beṭ zeboul, Journal asiatique,* 1878, p. 220-225.

timents de fidélité qu'il lui avait exprimés au jour solennel de la dédicace de son Temple.

L'impression produite sur le peuple par cette fête fut profonde et durable. La vue de cet édifice, tout étincelant d'or et d'airain, simple cependant dans sa construction et différent de tous les temples païens, parce qu'il ne renfermait aucune image de la divinité qu'on y adorait, laissa un souvenir ineffaçable dans la mémoire de tous les Hébreux. Dès lors le Temple fut « l'orgueil et la force d'Israël, le plaisir de ses yeux [1] » Ce fut cette maison bénie qui attacha à jamais à Jérusalem les descendants de Jacob [2]. L'origine de cette ville avait été obscure [3], mais sa gloire devait être incomparable. Assise sur ses montagnes comme sur une forteresse, elle devient la reine des cités, parce qu'elle est le « trône de Dieu, le sanctuaire où il habite [4]. » Jérusalem, où est adoré Jé-

1. Ezéch., XXIV, 21 ; VII, 24 ; Ps. XLVI (Hébr. XLVII), 5 ; Amos, VIII, 7. Cf. IV, 2 et Ps. LXXXVI (H. LXXXVII), 3, et Amos, VI, 8.

2. « Propter domum Domini Dei nostri, quæsivi bona tibi. » Ps. CXXI (H. CXXII), 9. Sur le caractère particulièrement religieux du patriotisme des Israélites, voir l'abbé Davin, *Du patriotisme dans la poésie hébraïque, comparée aux poésies grecques et latines*, Paris, 1857, p. 19-20.

3. Ézéch., XVI, 3-5.

4. Ps. LVII, 17 (Hébr. LVIII, 16) ; LXXXVI (H. LXXXVII) ; CXXIV (H. CXXV), 1 ; XLV, 6 (H. XLVI, 5). « Tous les chants nationaux, dit Herder, semblent avoir pris pour programme l'éloge de Jérusalem et de Sion. » *Histoire de la poésie des Hébreux*, trad. Carlowitz, 2e partie, ch. IX, 1845, p. 480. Et au sujet du Ps. LXXXVI (Héb. LXXXVII), *Fundamenta ejus*, il dit : « La montagne de Sion, ce siège à jamais florissant de ce grand roi, ne pouvait manquer de passer avec lui à la postérité. Quoique cette montagne fût petite et aride, elle n'en devait pas moins devenir la tête des nations, le point de départ d'où découlaient tous les fleuves vivifiants, c'est-à-dire la loi et l'enseignement qui amènent la

hovah, est le cœur de la Palestine. Tous les regards d'Israël sont tournés vers la colline sainte, et Dieu lui-même, du haut de son sanctuaire, veille sur tous ses enfants répandus à l'entour. *Dominus in circuitu populi sui* [1]. Désormais, la capitale du royaume personnifiera en quelque sorte le royaume entier, elle deviendra le type de l'Église [2] et du ciel même [3], et ses enfants éloignés d'elle s'écrieront du fond de leur âme :

> Si je t'oublie, Jérusalem,
> Que ma main droite se dessèche !
> Que ma langue s'attache à mon palais,
> Si tu ne vis toujours dans mon souvenir [4] !

félicité des peuples. Cet honneur lui était prédestiné, parce que son roi devait donner à la terre la paix et la joie, et y répandre la lumière et la prospérité. « Elle est fondée sur des montagnes sacrées, etc. » Qu'elle est belle la lyrique couronne de louanges dont le poète pare la ville royale !... Qu'on se souvienne de tous les chants, où Salem est représentée comme la ville de Dieu et d'un royaume éternel, comme la tête de tous les peuples de la terre, et l'on pressentira les riches développements que les prophètes ont donnés à ces images. » *Ib.*, p. 538-539.

1. Ps. cxxiv (Héb. cxxv), 2.
2. Voir entre autres le magnifique passage de Michée, iv, 1-8, et Is., ii, 2-4, qui n'est que l'abrégé de Michée ; Is., lx, etc.
3. Heb., xi, 22 ; Apoc., passim.
4. Ps. cxxxvi (Hébr. cxxxvii,) 5-6. Voir Planche LI le plan cavalier du temple d'Hérode, d'après la restauration de M. de Vogüé.

CHAPITRE V

PALAIS, AQUEDUCS, JARDINS DE PLAISANCE, TRAVAUX DIVERS EXÉCUTÉS PAR SALOMON.

Outre le Temple, Salomon construisit aussi plusieurs palais. Le plus célèbre fut le palais du *Bois-Liban.* « La maison du Bois-Liban est ainsi nommée, non parce qu'elle était située dans le Liban même, comme on le croyait autrefois, mais parce qu'elle était presque entièrement construite en bois de cèdre et... parce que le rez-de-chaussée, par ses innombrables colonnes de cèdres, présentait l'aspect d'une véritable forêt [1]. »

Le portique du trône, où le roi rendait la justice, était

1. Reuss, *Histoire des Israélites,* 1877, p. 437. « Voici l'idée, ajoute-t-il, que nous nous faisons de cette construction : trois étages de pièces, chacun de quinze pièces, reposaient sur une colonnade, laquelle en formait le rez-de-chaussée ; cette colonnade, ainsi que les planchers intermédiaires, étaient en bois de cèdre. Les quarante-cinq pièces étaient disposées de manière qu'elles avaient vue sur une cour intérieure, et elles recevaient le jour non par des fenêtres, חלון (*ḥallôn,* I Rois, VI, 4) qui, en Orient, sont généralement petites, mais par de larges ouvertures, qui prenaient peut-être tout l'espace entre les cloisons qui séparaient une pièce de l'autre; de sorte que le tout formait trois galeries superposées... Toute cette description est d'ailleurs purement conjecturale. » — Voir sur le palais de Salomon, Wilson, *The Recovery of Jerusalem*, p. 319-326. Les découvertes du capitaine Warren, en 1868-1869, ont prouvé que le palais de Salomon était à l'angle sud-est du Haram. Cf. Ézéch., XLIII, 7-8; Neh., III, 21-28; Fergusson, *The Temples of the Jews,* p. 40-42.

disposé de la même manière que les salles du palais. La maison habitée par Salomon était dans une autre cour. Toutes les chambres, et elles devaient être nombreuses pour loger toutes les femmes du roi, étaient lambrissées en bois de cèdre. Josèphe nous a laissé sur la décoration des murs intérieurs quelques détails précieux, qui nous permettent d'affirmer la ressemblance du palais de Salomon avec ceux qu'on a découverts en Assyrie. Il nous apprend que les murs des appartements étaient « revêtus de pierres rares de placages, dont la beauté resplendissait sur trois rangées; au-dessus, une quatrième rangée était ornée des plus admirables ouvrages de sculpture, représentant des arbres et des plantes de toutes sortes, aux rameaux et aux feuilles pendantes, et ciselés avec un art si merveilleux qu'ils semblaient pour ainsi dire s'agiter, en cachant la pierre qu'ils recouvraient. Tout le reste de la surface des murs jusqu'aux plafonds, était couvert de stuc, rehaussé de peintures de couleurs variées. Cette disposition a le plus grand rapport avec celle que nous avons signalée dans les murs de Persépolis et de Ninive, c'est-à-dire qu'on y retrouve les grandes salles hypostyles en communication avec des cours, autour desquelles sont rangés les appartements privés. Le palais de Salomon avait d'ailleurs été décoré avec un grand luxe. Son trône était en ivoire et élevé de six degrés, sur lesquels étaient disposés douze lions sculptés. Les accoudoirs du siège, qui reposaient sur la croupe d'un jeune taureau, étaient formés par deux autres lions [1] »

1. Batissier, *Histoire de l'art monumental*, p. 88, 89. — Les légendes orientales racontent que le trône de Salomon fut emporté à Babylone par Nabuchodonosor, mais qu'il ne put jamais s'y asseoir; Cyrus fut le premier qui put y prendre place. Weber, *Indische Studien*, t. XV, 1878, p. 218.

La tradition attribue aussi au roi Salomon, en dehors des édifices nommés exprssément dans l'Écriture, de grands travaux d'utilité publique et en particulier la construction à Étham de réservoirs et d'aqueducs, destinés à pourvoir abondamment d'eau potable sa capitale. On les appelle aujourd'hui « Étangs de Salomon. » Des interprètes ont vu une allusion à ces travaux hydrauliques dans un passage du Cantique des cantiques, et ils ont pensé que la Fontaine *scellée* dont le fils de David parle en cet endroit [1] était à Étham. Il nous apprend d'ailleurs lui-même dans l'Ecclésiaste qu'il avait construit de grandes piscines [2], mais il ne nous explique ni en quel lieu, ni dans quel but, ni de quelle manière.

Il est permis de supposer que la belle piscine de Siloé, à Jérusalem, appelée aujourd'hui « Étang de Salomon, » date de ce monarque. « Nous pouvons croire aussi sans réserve, dit M. Warren, que les Étangs de Salomon (à Étham) existaient ou furent construits à l'époque de ce prince [3] » Les réservoirs qui portent actuellement ce

1. Cant., IV, 12. « Hortus conclusus soror mea sponsa, hortus conclusus, fons signatus. »

2. Eccl., II, 6. « Extruxi mihi piscinas aquarum, ut irrigarem silvam lignorum germinantium. »

3. Warren, *Underground Jerusalem*, p. 129, 130. M. Guérin pense de même, *Description de la Judée*, t. III, p. 114, 116. « Si Salomon, dit-il, p. 114, a construit des piscines destinées à arroser les superbes jardins qu'il avait plantés, notamment dans la vallée d'É'tam, n'a-t-il pas dû en même temps songer à approvisionner suffisamment d'eau et sa capitale et le temple? Et du nombre des réservoirs qu'il avait creusés, faudrait-il excepter précisément ceux dont la tradition lui reporte l'honneur et qui témoignent d'une magnifiçence et d'une grandeur salomoniennes? » Nié cependant par d'autres savants et voyageurs : Bädeker, *Palästina und Syrien*, 1875, p. 265. Mais la tradition juive est conforme à la tradition actuelle, Josèphe, *Antiq. jud.*, VIII, VII, 3;

nom sont situés à trois lieues de Jérusalem, près de Bethléem. Ils sont au nombre de trois, et les Arabes les appellent *el-Burak*, « les Étangs. » Ils sont ouverts, creusés en partie dans le roc, construits en partie en maçonnerie, sur la pente de la vallée d'Étham. Les eaux du réservoir supérieur se déchargent dans le second et de celui-ci dans le troisième [1] La pente sur laquelle ils sont placés se dirige d'ouest en est et part de l'ouadi Ourtas, tout proche de la ligne de séparation des eaux, lesquelles, sur le flanc oriental de la montagne, coulent vers la mer Morte, et, sur le flanc occidental, vers la Méditerranée.

Les trois piscines sont élevées de quelques pieds les unes au-dessus des autres; l'intervalle qui les sépare est formé par des murs d'une grande épaisseur. Quelques pieds plus haut encore, à cent trente pas du réservoir supérieur, est la Fontaine scellée, appelée par les Arabes *Aïn-Sâleh* ou Bonne-Source. « Souterraine et de très difficile accès, dit M. Guérin,... elle pouvait être aisément fermée et interdite au public, au moyen d'une pierre marquée de l'empreinte du sceau royal... Je ne connais aucune autre source en Palestine à laquelle l'épithète de scellée puisse mieux convenir qu'à celle-ci [2]. »

La Fontaine scellée est, à vol d'oiseau, à six milles anglais de Jérusalem. Son niveau est de deux cents pieds au-dessus de celui du Haram ech-Chérif, de quelques pieds plus haut que le point le plus élevé de Jérusalem. C'est cette fontaine qui, aujourd'hui encore, alimente d'eau la ville sainte et approvisionne pour la majeure partie les

Talmud, Joma, p. 31 a; Zebachim, p. 54 b; Grätz, *Geschichte der Juden*, t. I, p. 322.

1. On peut voir la description détaillée de ces réservoirs dans Guérin, *Description de la Judée*, t. III, p. 115.

2. Guérin, *Description de la Judée*, t. III, p. 112.

Étangs de Salomon. On descend un escalier d'une quinzaine de marches et l'on arrive dans une grotte, au fond de laquelle une eau claire et limpide coule en abondance du roc vif par plusieurs fissures. Elle ne tarit jamais complétement, même dans les plus grandes sécheresses.

Cette eau, avant de se déverser dans les réservoirs [1], se rend par un petit passage voûté, dans une construction voûtée qui forme une sorte de fontaine ou de bassin. « J'explorai ce passage, dit M. Warren, jusqu'auprès du bassin, mais il nous fut impossible d'avancer plus loin. Nous étions plongés dans l'eau et dans la boue jusqu'à la ceinture, et une multitude de chauves-souris, repoussées toutes jusqu'à cet endroit, battaient des ailes autour de nous; elles éteignaient nos flambeaux, elles s'embarrassaient dans nos cheveux et dans notre barbe et nous tourmentaient de telle sorte que nous fûmes obligés de reculer devant elles [2]. »

Arrivée dans le bassin dont nous avons parlé tout à l'heure, l'eau de la Fontaine scellée se divise en deux branches, l'une se dirigeant vers l'étang, l'autre vers Jérusalem. Selon M. Warren, il existait autrefois trois aqueducs, de niveaux différents, mais il n'a pu retrouver les vestiges que du plus élevé et du plus bas. Le plus élevé est alimenté non seulement par la Fontaine scellée, mais aussi par un aqueduc venant de l'ouadi Biar, qui recueille les eaux des rochers et rejoint le premier à quelques pieds au-dessus de l'étang supérieur. Des dispositions étaient prises pour que l'excédant des eaux se déchargeât dans les réservoirs; aujourd'hui, elles s'y

1. Voir la description détaillée des deux chambres voûtées qui conduisent à l'Aïn-Sâleh, dans Mislin, *Les Lieux Saints*, 2e édit., t. III, p. 76; Guérin, *Description de la Judée*, t. III, p. 110 et suiv.

2. Warren, *Underground Jerusalem*, p. 132.

jettent toutes, parce que l'aqueduc est en ruines. On en suit les traces jusqu'auprès de Bethléem. Il n'était pas horizontal, mais montait et descendait alternativement. Les tuyaux étaient formés de pierres emboîtées les unes dans les autres. L'explorateur anglais croit qu'il aboutissait, à Jérusalem, près de la porte de Jaffa.

L'aqueduc dont le niveau est le moins élevé subsiste encore et c'est lui qui amène les eaux à Jérusalem. Il reçoit le trop plein des Étangs de Salomon, l'éau de l'Aïn-Étan et d'un aqueduc qui vient de l'ouadi Aroub. Il passe à Bethléem, traverse la vallée à l'est de Jérusalem, longe le côté méridional de la ville haute et pénètre dans l'Haram ech-Chérif par une chaussée à Bab as-Silsilé [1]

Quelle fut la part de Salomon dans tous ces grands travaux hydrauliques, nous ne saurions le dire aujourd'hui, mais il paraît bien légitime de lui en attribuer, avec la tradition, la majeure partie.

Était-ce aussi dans l'ouadi Ourtas que se trouvaient les jardins de plaisance dont parle le fils de David dans l'Ecclésiaste? « J'ai fait de grandes œuvres, dit-il, je me suis construit des palais, j'ai planté des vignes, j'ai créé des jardins et des vergers, et je les ai remplis d'arbres de toute espèce [2]. » Salomon fait sans doute allusion ici aux jardins qu'il avait plantés dans la vallée de Josaphat, mais la tradition rapporte aussi à ce prince la création de ceux de la vallée d'Étham.

S'il faut en croire l'historien Josèphe, le roi Salomon aimait à visiter la Fontaine scellée et les vergers qu'il avait plantés. « Escorté de ses gardes, armés et munis

1. Warren, *Underground Jerusalem*, p. 132. On peut voir le tracé de cet aqueduc dans la carte de la Judée de M. Guérin ou dans le *Bibel-Atlas* de M. Riess, carte IV

2. Eccl., II, 4-5.

de leurs arcs, Salomon, monté sur son char et couvert d'un manteau blanc, avait coutume, dit-il, de sortir de Jérusalem à la naissance du jour. Il y avait, à deux schoenes de distance de la ville, un endroit appelé Étham. Ses jardins et l'abondance des eaux courantes en faisaient un lieu très fertile et un séjour délicieux. C'est là que se rendait Salomon [1] »

Les vergers de l'ouadi Ourtas, d'après une opinion assez générale, sont le « Jardin fermé, » *Hortus conclusus*, dont parle le Cantique des cantiques [2]. Ce nom leur était donné, parce que la nature elle-même les a entourés d'une ceinture de collines. Ils portent aujourd'hui dans le pays le nom de *Bestan Souleyman*, « jardins de Salomon. » Qu'ont-ils dû être du temps du grand roi, lorsqu'ils étaient cultivés et arrosés infiniment mieux qu'ils ne le sont aujourd'hui, puisque actuellement ils sont encore tout verdoyants et pleins de grâce? Les orangers, les citronniers, les grenadiers, les figuiers, les amandiers, y unissent ensemble leur feuillage, leurs parfums et leurs fruits. Une eau murmurante vient tous les jours en entretenir la vie et la verdure. L'aridité du cercle de montagnes qui l'entoure ajoute, par le contraste, un nouveau charme à ce petit paradis terrestre [3].

Salomon ne songea pas seulement à embellir Jérusalem, il s'occupa aussi de mettre son royaume en état de défense. Il fortifia sa capitale et l'entoura de murs. David avait déjà environné le mont Sion de fortifications [4]; son fils compléta son œuvre en donnant une enceinte à

1. Josèphe, *Antiq. jud.*, VIII, VII, 3.
2. Cant., IV, 12. Voir plus haut, p. 506, note 1.
3. Guérin, *Description de la Judée*, t. III, p. 105-106.
4. II Sam. (II Reg.), V, 9.

la ville entière [1] Il se mit à l'abri d'une attaque, du côté du nord, en faisant d'Hazor et de Mageddo des places fortes [2] Hazor, situé au pied du Liban, commandait la frontière de la Palestine du côté de la Syrie [3]. Mageddo, entre le mont Thabor et la mer, était la clef de la plaine de Jezraël, et c'est là que se sont livrées, dans tous les temps, des batailles d'où a dépendu le sort de la Palestine [4]

Salomon se mit à l'abri, du côté du sud, en fortifiant Gazer et Béthoron [5], qui dominaient les défilés par lesquels on pénétrait de la Séphéla ou du pays des Philistins dans la tribu de Juda et dans le cœur du royaume.

Il jeta aussi Thadmor ou Palmyre dans le désert, comme une sentinelle avancée [6]. Nous reviendrons plus loin sur cette dernière ville et nous verrons comment ces travaux de défense favorisèrent aussi ses entreprises commerciales.

1. I (III) Reg., III, 1.
2. I (III) Reg., IX, 15.
3. Voir Jud., IV, 2.
4. Jud., IV, 13. Voir plus haut, p. 291.
5. I (III) Reg., IX, 17.
6. I (III) Reg., IX, 18. C'est à tort que quelques historiens, comme Seinecke, *Geschichte des Volkes Israels,* prétendent que Thamar est une ville du sud de Chanaan. Voir I (III) Reg., IX, 18; II Par., VIII, 4.

CHAPITRE VI.

COMMERCE DE SALOMON AVEC LA SYRIE ET AVEC L'ÉGYPTE.

Les travaux immenses entrepris par Salomon exigeaient des ressources presque inépuisables. Les impôts étaient insuffisants pour les lui fournir, mais l'exemple de Tyr avait appris au roi de Jérusalem quelle source de richesse était le commerce, et il y recourut pour se procurer l'or et l'argent dont il avait besoin.

Salomon trafiqua avec les tribus limitrophes de la Palestine, avec l'Égypte et avec le pays d'Ophir. Il se mit en rapport avec les premiers pays par les voies de terre et avec le dernier par la voie de la mer. Nous ne savons qu'imparfaitement en quoi consistèrent ses relations de négoce avec les peuples voisins. Il prélevait sans doute un droit sur les caravanes qui traversaient son royaume, mais il prit part vraisemblablement lui-même à leurs opérations, qui produisaient de grands bénéfices.

Le commerce par caravanes, au moyen des chameaux, « ces navires du désert, » comme on les a appelés, est mentionné déjà dans la Genèse [1] Les quelques mots écrits, en passant, dans ce livre, « supposent, dit M. Lind-

1. Le mot caravane est un mot perse introduit dans le vocabulaire arabe, mais rarement employé dans la langue parlée qui le remplace ordinairement par *rikb*, « cavaliers réunis, » ou par *kafileh*, «troupe de voyageurs. » Palgrave, *Encyclopædia Britannica*, t. V, 1876, p. 83.

say, des relations commerciales avec l'Arabie, peut-être même avec l'Inde, car le baume et la myrrhe sont des produits de la province arabe de l'Hadramaut, et les aromates peuvent être venus de cette province ou bien de l'Inde [1] »

Longtemps donc avant l'époque de Salomon, au XVIIIe siècle avant notre ère, outre le commerce de l'Arabie, un grand commerce par caravanes se faisait déjà entre les régions de l'Euphrate, la Phénicie et l'Égypte. Les marchands évitaient le désert et ne se rendaient pas directement des bords du Jourdain en Chaldée, afin de ne pas être rencontrés et pillés par les Bédouins. Le plus ancien chemin se dirigeait de Sidon à Laïs ou Dan. De là il remontait la vallée du Natsana et de l'Oronte pour aller ensuite traverser l'Euphrate, soit au gué de Circésium, soit à celui de Thapsaque.

Une grande partie du pays ainsi traversé appartenait à Salomon, dont la domination s'étendait jusqu'à Thapsaque [2]. La route la plus fréquentée était celle qui remontait à Circésium, parce qu'elle était moins dangereuse que celle de Thapsaque; le monarque occupa fortement toute la partie de cette route qui courait sur son territoire. Hamath devint le principal entrepôt de la frontière juive et le dernier anneau d'une chaîne de postes qui s'étendait le long du Liban, pour protéger les caravanes et servir de relais [3].

Mais le roi d'Israël comprit combien il serait avantageux pour lui de rendre sûre la voie de Thapsaque, qui

1. Lindsay, *History of merchant Shipping*, t. I, p. 26.

2. I (III) Reg., IV, 24 ; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, 2e édit., p. 186; Max Duncker, *Geschichte der Alterthums*, 3e édit., 1863, t. I, p. 545.

3. Maspero, *ib.*, p. 322; I (III) Reg., IX, 19; II Par., VIII, 4-6.

était la plus directe et la plus courte et ne sortait point de ses États. Il la mit à l'abri des incursions des Arabes nomades en bâtissant Palmyre, au cœur même du désert.

« La situation de Thadmor, la ville des Palmes, a quelque analogie avec celle de Damas, mais il lui manque un Abana et un Pharphar pour changer son désert en un paradis : elle est au pied d'une chaîne de collines qui court du sud-ouest au nord-est ; deux sources peu abondantes l'arrosent et entretiennent les bouquets de palmiers qui lui ont valu son nom. Depuis longtemps déjà, ce devait être une station recherchée des marchands, quand Salomon la choisit et l'entoura de murailles. La soumission de Hamath-Soba affermit la domination des Israélites sur ces contrées. De Damas ou de Hamath à Thadmor, de Thadmor à Thapsaque, les caravanes passèrent désormais sans avoir à redouter les Arabes et les Araméens [1] » La fondation de Palmyre est une des créations qui font le plus d'honneur au génie de Salomon. Il avait vu juste, et le commerce fit longtemps de Thadmor une cité florissante.

Du temps des Romains [2], comme du temps de Salo-

1. Maspero, *ibid.*, p. 321. Voir dans Lindsay, *History of merchant Shipping*, t. I, la carte des routes des caravanes.

2. Les célèbres monuments de Palmyre sont de l'époque romaine. Le plus ancien monument daté de cette ville est du commencement de notre ère. Nous manquons de documents pour faire l'histoire de son commerce à l'époque de Salomon. Sous les Romains, nous savons que sa prospérité prit un nouvel essor et qu'elle arriva à son apogée quand les maîtres du monde commandèrent à l'Asie. Elle demanda alors et obtint le titre de colonie romaine, et de sages mesures la garantirent elle-même, ainsi que ses marchands, contre les Arabes nomades. La civilisation grecque l'avait déjà séduite comme les autres villes de Syrie, et elle se mit à construire ces temples, ces avenues, ces palais qu'admirent les voyageurs. M. de Vogüé y a relevé cent

mon, la plupart des caravanes qui se rendaient sur les bords de l'Euphrate et du Tigre partaient de cette ville et elles y rapportaient les riches marchandises de la Perse et de l'Inde, quand elles avaient réussi à échapper sur leur route au brigandage des Bédouins. Pline évalue pour Rome seule à cent millions de sesterces le commerce qui se faisait à Palmyre [1] Ce grand trafic produisait dans la ville un mouvement et une vie extraordinaires. Les conducteurs des caravanes devaient réunir des vivres pour un voyage de deux mois, former une escorte de gens résolus, prévenir les attaques des Arabes, les gagner en s'entendant avec eux ou les intimider et leur faire peur. Ce que l'on faisait ainsi sous la domination romaine, on avait dû le faire aussi sous la domination juive [2].

Salomon ne négligea pas les routes de l'intérieur de la Palestine. Josèphe raconte qu'il avait fait construire, en pierres noires, du basalte sans doute, des routes qui se dirigeaient vers Jérusalem [3] Outre les villes d'entrepôts et les villes destinées aux chevaux et aux chariots, il avait aussi fait bâtir dans certaines villes des greniers, pour prévenir les famines [4]

trente-quatre inscriptions nouvelles. Avant lui, on n'en connaissait que treize en araméen. Voir de Vogüé, *Inscriptions sémitiques de la Syrie,* p. 1-88; *Syrie centrale, architecture civile et religieuse du Ier au VIIe siècle;* H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de l'Asie.*

1. Pline, H. N., v, 25.

2. Cf. Lucien Double, *Les Césars de Palmyre,* 1877. Il dit quelques mots, p. 5-14, de cette ville depuis Salomon jusqu'à l'époque de Valérien et donne quelques indications bibliographiques, p. 5 et 175.

3. Josèphe, *Antiq. jud.*, VIII, VII, 4.

4. I (III) Reg., IX, 19.

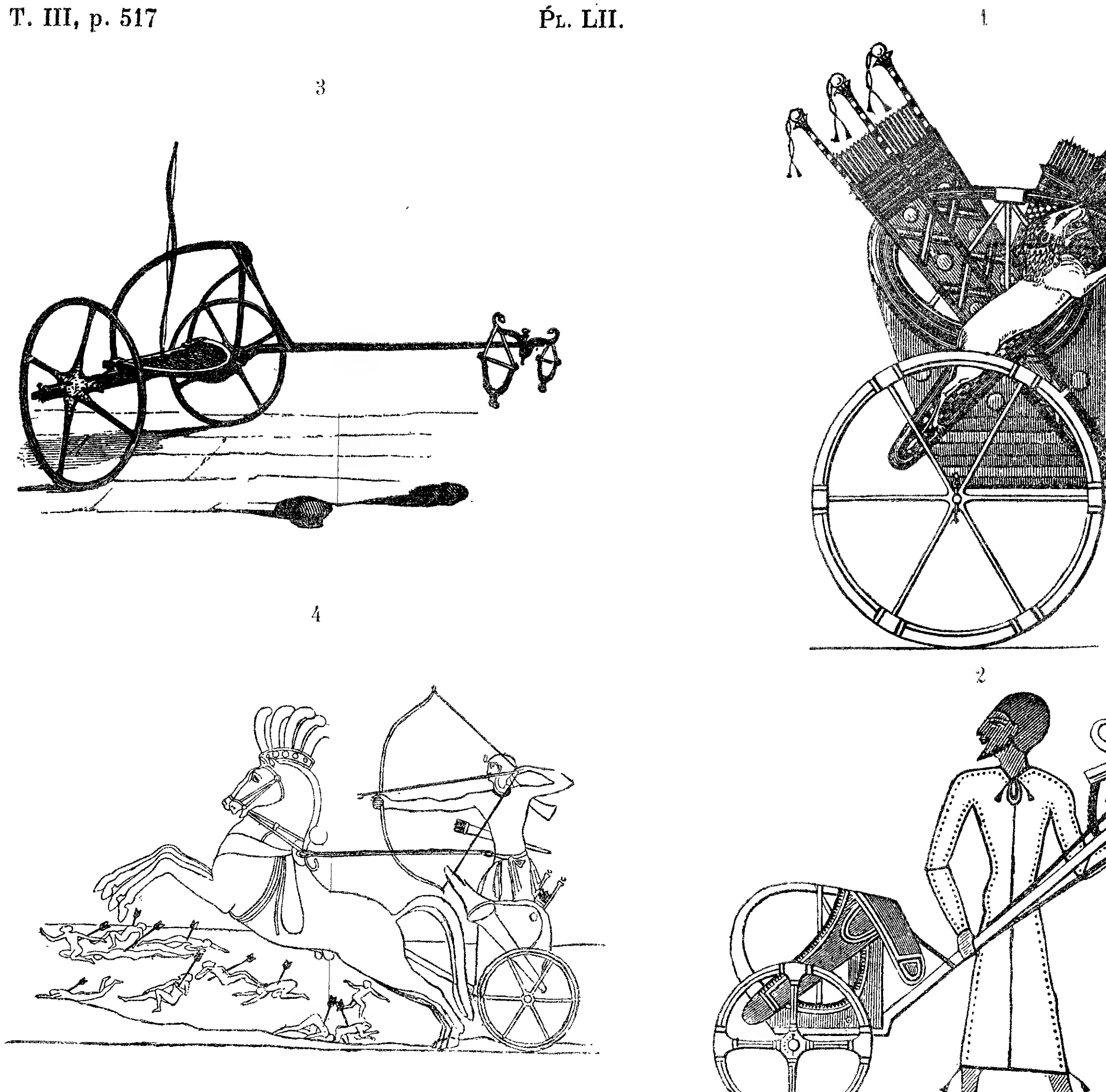
Ce fut surtout au sud de ses États que Salomon se livra aux opérations commerciales.

Peu fidèle en ce point à la loi de Moïse [1], il faisait acheter en Égypte des chariots et des chevaux [2], les pre-

1. Deut., XVII, 16.

2. La phrase hébraïque qui nous fait connaître les transactions commerciales de Salomon en Égypte, en la prenant telle qu'elle est ponctuée par les Massorètes, est fort obscure, I (III) Reg., X, 28 et II Par., I, 16 (les mots sont les mêmes dans les deux passages). Le mot מִקְוֵה, *miqvêh,* y est répété deux fois. Le seul sens acceptable qu'on puisse lui donner est celui de bande, troupe, en entendant ce mot, la première fois, de la compagnie de marchands envoyés par Salomon en Égypte et, la seconde fois, de la troupe de chevaux achetés par eux. La seconde fois, on est obligé de sous-entendre *chevaux*. Le sens est alors : « La troupe des marchands du roi prenaient une troupe (de chevaux) à un prix (déterminé). » C'est la traduction de Gesenius, *Thesaurus*, p. 202, qui suit Vatable. Elle est, des nombreuses traductions données de ce passage, la plus vraisemblable, mais on peut lui reprocher encore d'entendre le même mot, *miqvêh,* une fois des marchands et une fois des chevaux et surtout d'être obligée d'ajouter le mot סוּסִים, *soûsîm,* dont l'omission n'est guère explicable. Aussi plusieurs commentateurs juifs, cités par Kimchi, et Junius, Tremellius, Sébastien Schmid, L. de Dieu, Le Clerc, ont-ils entendu, par *miqvêh,* le *fil de lin* que Salomon aurait fait importer d'Égypte. Cf. Prov., VII, 16; Is., XIX, 9; Ézéch., XXVII, 7. Mais il est assez difficile de justifier ce sens. Nous ne doutons pas que *miqvêh* ne doive être ponctué autrement que ne l'ont fait les Massorètes et que ce mot ne désigne un nom de lieu. C'est ainsi que l'ont compris les anciennes versions. Les Septante portent : ἐξ Ἐκουέ ou plutôt ἐκ Κουέ (Cf. Eusèbe, *Onomasticon*, voc. Κώδ, et S. Jérôme, *Coa*); la Vulgate : *de Coa*. Le syriaque et l'arabe traduisent de même. Le sens est donc : « On amenait des chevaux pour Salomon de l'Égypte et de Coa, car les marchands du roi les achetaient à Coa pour un prix convenu. » Ce sens est adopté par Michaelis, *Mosaisches Recht*, 3e part., Anhang, p. 332; Bertheau, in II Chron., I, 16; Movers, *Die Phönizier*, II, 3, p. 333; Keil, in I Kön., X, 28,

Pl. LII.



miers au prix de 600 sicles d'argent ou près de 1,700 fr., et les seconds au prix de 150 sicles ou 425 fr. environ [1] Il en gardait une partie pour lui et revendait l'autre aux princes chananéens et aux princes syriens. Il eut ainsi douze mille chevaux et quatorze cents chariots [2]

Les monuments figurés de l'Égypte nous permettent de voir, en quelque sorte de nos yeux, les chevaux et les chars, achetés par le roi Salomon dans la vallée du Nil [3].

p. 123; Fürst, *Hebräisches Wörterbuch*, p. 779, etc. Quant à Coa, Bochart y avait vu d'abord, le *Michoe* de Pline, vi, 34, mais il traduisit plus tard *miqvéh* par tribut (*Hieroz.*, part. I, l. ii, c. 9, p. 136, édit. Rosenmüller). D'après Michaelis, Coa est *Ku*, dans l'intérieur de l'Afrique, au sud-ouest de l'Égypte (loc. cit.). Mais la manière dont s'exprime l'auteur sacré ne permet guère de douter que Coa ne fut une ville située sur la frontière de l'Égypte et de la Palestine. Observons ici que les inscriptions de Sargon, *Western Asiatic Inscriptions*, t. I, plate xxxvi, l. 21, nomment un pays appelé *Kuiu* qui n'a pas été identifié. M. Schrader le place hypothétiquement en Cilicie, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 236-242.

1. Voir *Records of the past*, t. IX, p. 105, une curieuse liste de prix d'objets divers. Cette liste est aussi dans les *Documents juridiques* de MM. Oppert et Ménant.

2. Ils furent placés dans des villes particulières, I (III) Reg., ix, 19; x, 26. Ces villes étaient probablement situées dans la plaine de la Séphéla, les chariots ne pouvant servir dans les montagnes. Cf. Josué, xix, 5; I Par., iv, 31.

3. Voir Planche LII divers chars égyptiens. Le n° 1 (Thèbes, Wilkinson, *Popular Account of the Ancient Egyptians*, t. I, p. 376), représente un char de guerre avec des carquois remplis de flèches. Le n° 3 figure un char retrouvé dans un tombeau et conservé actuellement au musée de Florence (d'après Rosellini et Wilkinson, *ibid.*, p. 385). Le n° 2 (Thèbes, Wilkinson, *ibid.*, p. 376) reproduit un char des Rutennu ou Syriens du Nord, à qui Salomon revendait une partie des chevaux qu'il achetait en Égypte. Le n° 4 nous montre les chevaux égyptiens attelés au char royal et en pleine bataille (Thèbes, Karnak, *Description de*

Le cheval, introduit en Égypte par les Pasteurs, lors de leur invasion dans ce pays [1], y fut élevé avec un soin particulier dès le temps de la XVIIIe et de la XIXe dynastie. On attachait le plus grand prix à la pureté de la race, et les Égyptiens, comme l'ont fait plus tard les Arabes, conservaient leur généalogie. Les bas-reliefs historiques indiquent quelquefois les noms des chevaux qui traînent le char du roi. C'est ainsi que nous savons que l'attelage favori de Ramsès II, l'oppresseur des Hébreux, s'appelait « Victoire à Thèbes » et « Noura satisfaite. »

Les pharaons s'occupaient eux-mêmes de leurs haras comme d'une chose fort importante. Une stèle, découverte par M. Mariette à Napata, raconte que, vers 745 avant Jésus-Christ, l'Égypte étant divisée en une multitude de petites principautés, chaque roi local avait son haras, et ce qu'il pouvait offrir de meilleur au conquérant éthiopien, Pianchi-Mériamen, c'étaient « les prémices de son haras, les meilleurs chevaux de ses écuries [2]. »

La même stèle note un fait très intéressant : c'est que l'élève du cheval pour l'exportation était alors, comme du temps de Salomon, un des principaux revenus de l'Égypte.

Les habitants de la vallée du Nil étaient parvenus à former une race de cheval particulière [3]. Dans les listes

l'Égypte, Antiquités, Planches, pl. 40, n° 6. On peut voir d'autres chevaux et d'autres chars, *ibid.*, t. II, pl. 9, n° 1; pl. 31, n° 2; pl. 32, nos 1, 2, 3, 4, 5. Voir aussi notre t. II, Planche XXVIII, p. 391.

1. Voir t. I, p. 410. — Sur le cheval d'Égypte, voir aussi G. Rawlinson, *Herodotus*, t. II, p. 354.

2. Mariette, *Fouilles en Égypte*, pl. I-VI; de Rougé, *Revue archéologique*, août 1863; F. Lenormant, *Les premières civilisations*, t. I, p. 312.

3. « Woher haben die Aegypter ihre Pferde bezogen? Wohl

du butin fait par Assurbanipal, roi d'Assyrie, au pillage de Thèbes, en 665, ce prince mentionne avant tout, comme une de ses prises principales, « de grands chevaux. » Les représentations sculptées de chevaux, dans les temples, prouvent la justesse de l'épithète assyrienne : la race était plus forte et plus haute que celle de l'Arabie et de la Syrie ; ce qui nous explique pourquoi Salomon achetait ces quadrupèdes, de préférence, en Égypte, et comment il pouvait en revendre une partie en Syrie. « C'est la race qui s'est conservée intacte dans le Dongolah et qu'on ne commence plus guère à rencontrer aujourd'hui qu'à partir d'Assouan [1] »

aus Vorderasien, dafür spricht der semitische Stamm der hieroglyphischen Namens *ses-t*, *ses-mut*, eigentlich *Stute*, für Pferd. Nicht unerwähnt will ich doch aber lassen, dass das am häufigsten dargestellte monumentale Pferd der Aegypter mit seinem geraden Profil, seinen gebogenen Halse, schlanken Leibe und schlanken Beinen, der üppigen Bemähnung und üppigen Schwanzhaare, sehr dem edlen Dongolah-Pferde, sowohl dem Race-Pferde, als dem gegenwärtig weit häufigeren Dongolah-Mischling gleiche. Es findet sich zu Qurnet-Murrai die Abbildung eines stark gebauten, kurz-halsigen, dickköpfigen Pferdes mit langem Schwanzhaar, falber Färbung, welches von einem Asiaten geführt wird. Dies Thier ähnelt jener kräftigen, ramassirten Race, die unter dem arab. Namen « E'-Schâmi d. h. Syrer, » noch heut in Aegypten als Kavalleriepferd beliebt ist und von Syrien bis nach Irâq-'Arabî hin in Zucht sein soll. Mit diesem « Schâmi » haben die in Nimrud aufgefundenen Relief-bilder altassyrischer Pferde die grösseste Aehnlichkeit. » Hartmann, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1864, p. 27. Si l'on veut comparer le cheval égyptien au cheval assyrien, voir les représentations monumentales de ce dernier dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. V, part. I, 1876, plates I et III et part. II, 1877, plates III et V. Voir aussi, *ibid.*, part. I, p. 50-52, ce que dit M. W. Houghton sur le cheval assyrien, dans son étude : *On the Mammalia of the Assyrian sculptures.*

1. F. Lenormant, *Premières civilisations*, t. I, p. 312-313. —

Quant aux chars des Égyptiens, ils sont figurés dans toutes les représentations de batailles. Ils sont d'une construction légère, à deux roues, et traînés par deux chevaux [1] Un de ces chars, découvert dans une sépulture thébaine, existe en original au musée de Florence [2].

Voir aussi sur le cheval égyptien le mémoire italien de M. Latti, *Bulletin de l'Institut égyptien,* 1861-1863, p. 90 et suiv.

1. C'est ce char que nous avons reproduit dans la Planche LII, n° 3, p. 517.

2. Les monuments figurés égyptiens tranchent la question débattue entre les commentateurs, savoir, si les chars de Salomon étaient attelés de quatre chevaux ou de moins. Les monuments figurés égyptiens prouvent que les chars de Salomon n'avaient que deux chevaux. Il ne faut donc pas prendre à la rigueur de la lettre le mot *quadriga* employé par la Vulgate, III Reg., x, 29, mais le considérer seulement comme synonyme de chariot. — Un char représenté dans un des palais de Persépolis est aussi à deux chevaux, Flandin et Coste, *Voyage en Perse,* Planches, *Perse ancienne*, t. II, pl. 105.

CHAPITRE VII.

COMMERCE MARITIME DE SALOMON. — OPHIR.

Quelque profit que pût retirer Salomon de ses relations avec l'Égypte, son commerce le plus productif fut le commerce maritime. C'est la navigation qui enrichissait surtout la Phénicie. Il n'est donc pas surprenant que le roi d'Israël ait conçu le projet de se servir, pour accroître ses richesses, du moyen qui réussissait si bien à son ami, le roi de Tyr. Il ne pouvait se passer de ce dernier pour exécuter son entreprise, car il n'avait ni navires ni matelots, et il lui fallait par conséquent demander des marins à Hiram, comme il avait fallu lui demander des ouvriers pour la construction du Temple, mais par un heureux concours de circonstances, les deux rois avaient un égal intérêt à s'unir ensemble pour le commerce de la mer Rouge, ce qui devait rendre, par conséquent, leur entente facile.

Les Phéniciens, comme tous les peuples commerçants, n'avaient pas de plus grand désir que de s'ouvrir sans cesse de nouveaux débouchés et, comme à tous les peuples navigateurs, c'est par mer qu'il leur était avantageux de se rendre sur les lieux de production. Or, les Phéniciens étaient les maîtres incontestables de toute la Méditerranée, mais ils ne possédaient pas un seul port sur le golfe Persique et ils ne pouvaient ainsi recevoir que par les caravanes les riches produits de l'Arabie et de l'Inde. C'était donc leur intérêt d'aller les chercher eux-mêmes,

dans leur pays d'origine, en s'associant à Salomon. Ce dernier, grâce aux conquêtes de son père, était en état de trafiquer directement avec tout le golfe Persique.

Le mouvement des caravanes avait fait créer depuis longtemps les ports du golfe Élanitique. « Comme les caravanes de l'Idumée allaient et venaient sans cesse entre l'Égypte et les frontières de l'Arabie, la fondation des ports d'Élath et d'Aziongaber avait été une nécessité. Mais quand David se fut emparé de ces villes, elles acquirent une plus grande importance qu'entre les mains d'Hadad ou de tout autre prince iduméen [1] » Salomon, avec ses richesses et son goût pour le commerce et les grandes choses, fit d'Aziongaber une ville maritime de premier ordre.

« Aziongaber, « l'échine du géant », ainsi appelée sans doute de la double chaîne de montagnes qui se déploie sur ses deux côtés, devint un entrepôt plein de vie et d'activité. Il fut, sur le bras oriental de la mer Rouge, ce qu'est devenu Suez de nos jours sur le bras occidental. Au-dessous de cette ligne de palmiers qui abrite maintenant le misérable village d'Akaba, on entendait alors le bruit tumultueux des matelots et des constructeurs de navires. Salomon portait un tel intérêt à cette ville qu'il se rendit en personne à Akaba pour visiter le port [2] »

C'est là [3] que fut préparée la flotte qui devait enrichir

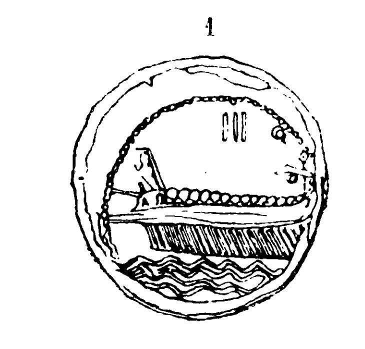
1. Lindsay, *History of merchant Shipping and ancient Commerce*, t. I, p. 26, 27. — Voir, dans ce volume, la carte des routes des caravanes.

2. Stanley, *The Jewish Church*, Lecture XXVI, p. 182.

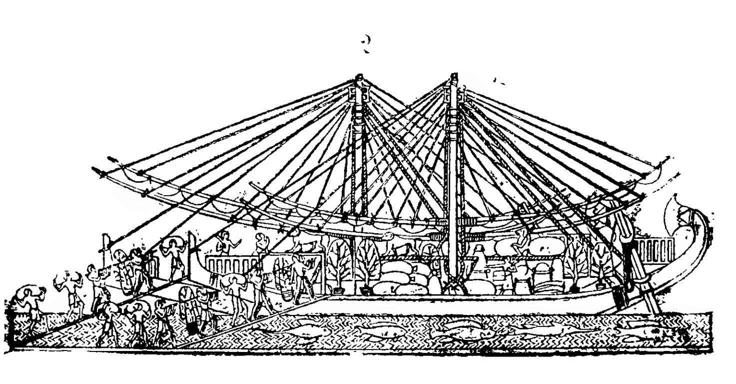
3. La Vulgate dit que la flotte *ibat in Tharsis*, III Reg., x, 22, mais le texte hébreu porte simplement que les vaisseaux étaient des vaisseaux de Tharsis, c'est-à-dire des vaisseaux de fort tonnage, de ceux dont se servaient les Phéniciens pour aller à Tartessus en Espagne, de même que les Anglais appellent aujour-

3

1



2



le roi Salomon [1]; c'est de là qu'elle partit pour son lieu de destination, Ophir.

d'hui *Indiamen* leurs grands vaisseaux, qu'ils aillent ou non dans l'Inde. Quelques-uns ont cru, il est vrai, que Salomon avait envoyé des vaisseaux et à Ophir et à Tartessus, mais le texte ne le dit point, et il n'est pas d'ailleurs vraisemblable que les Phéniciens aient fait bénéficier les Hébreux du commerce qu'ils faisaient en Espagne. Les Phéniciens en rapportaient de l'argent et de l'étain, et ces métaux ne sont point nommés parmi les objets reçus par Salomon. II Par., IX, 21 semble dire, il est vrai, que la flotte de Salomon allait à Tharsis, mais il est impossible d'entendre par là l'Espagne, puisque II Par., XX, 36, nous lisons que la flotte de Tharsis partait d'Aziongaber, d'où il n'était pas possible de se rendre en Espagne. Voir Calmet sur II Par., XX, 36, p. 343.

1. Il est difficile de dire quelle était la forme des vaisseaux de Salomon. « In form, dit M. Lindsay, we may be sure that the first boats were flat bottomed — barges for river service rather than ships for the sea. But keels must have been added as soon as ever coasting voyages commenced, or any speed was needed. In shallow waters they may have been propelled by poles, like modern punts, but oars, and at least one sail of simple construction, must have been introduced very early. » Lindsay, *History of merchant Shipping*, t. I, p. XXVII. « Phœnicia, Cyprus and Greece were well supplied with all the timber that could have been wanted. Hence we have clearly notices of the employment of the oak, the chestnut and the cedar; with the pine, together with the alder, the ilex, and the ash, were in general use for the shipbuilding. » P XXVIII. « It is remarkable that while we have many notices of matters comparatively unimportant, no writer of antiquity has given us any intelligible account of the capacity of their ships of burthen, at least anterior to the christian era. » P. XXXIV. Nous avons reproduit, Planche LIII, des vaisseaux phéniciens, égyptiens et assyriens. Le navire phénicien, n° 1 (Lajard, *Culte de Mithra*, Pl. LXIII, n° 11), est reproduit d'après le revers d'une darique d'argent de la Bibliothèque nationale; le navire égyptien, n° 2, d'après Ebers; les navires assyriens, n° 3, d'après un bas-relief de Khorsabad, conservé actuellement au Musée assyrien du Louvre. — On peut voir la re-

Il nous faut maintenant rechercher quel était ce mystérieux pays.

On a écrit des volumes sur Ophir [1] On l'a placé en

présentation d'un navire égyptien analogue dans Maspero, *De quelques navigations des Égyptiens sur les côtes de la mer Erythrée, Revue historique,* janvier 1879, p. 15, avec la description technique et détaillée, p. 12-17. C'est un navire de l'expédition de la reine Hatespou, XVIII[e] dynastie. Ces vaisseaux n'étaient guère propres à tenir la haute mer. Les bâtiments de guerre s'appelaient *monschou* et les bateaux de plaisance *bari.* On appelait aussi quelquefois *bari* les navires de commerce, p. 28. Voir aussi Dümichen, *Die Flotte einer ägyptischen Königin,* et le mémoire de B. Graser, *Das Seewesen der alten Aegypter,* en tête des *Resultate* de Dümichen, t. I, p. 1-27. A Médinet-Abu est représenté un combat naval qui est reproduit dans les planches de la *Description de l'Égypte,* t. II, grand format, pl. 10. — Le bas-relief de Khorsabad, que nous donnons ici en partie, se trouve gravé en entier dans Botta, *Monument de Ninive,* t. I, pl. 32, 33, 34. Sur les vaisseaux assyriens, voir Jal, *Revue archéologique,* 1847, p. 177-187 et de Longpérier, *ibid.,* p. 296-300.

1. Voir l'exposé de tous les systèmes dans C. Ritter, *Erdkunde,* t. XIV, 1848, *Die Fahrt nach Ophir,* p. 350 et suiv. Gesenius a fait connaître les systèmes sur Ophir, imaginés de son temps, au mot Ophir, dans Ersch und Gruber, *Encyklopädie der Wissenschaften,* 3[e] Sect., 1833, 4. Th., p. 201-204, et dans son *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 141. Voir aussi Bellermann, *Handbuch der biblischen Literatur,* Erfurt, 1787-1799, t. IV, p. 416-440.

Voici l'indication des principaux travaux spéciaux sur Ophir : Bochart, *Phaleg* ; l. II, c. 27, Vitringa (Inde), *Geographia Sacra,* p. 114 et suiv. Varerius (Inde), *De Ophira,* dans les *Critici sacri,* t. VI, p. 459 et suiv., M. Lipenius (Inde), *Dissertatio de navigatione Salomonis Ophiritica,* dans Ugolini, *Thesaurus,* t. V, p. CCCXLIII-CCCLXXXVII ; Reland (Inde), *Dissertationes miscellaneæ,* pars I, *Dissertatio IV de Ophir,* 1706 ; J. Fr. Pfeffel, *Philologema historicum de termino navigationis Ophiricæ, institutæ a Salomone ejusque sociis navalibus,* Strasbourg, 1692 ; M. Gotfrid Wegener, *Discursus de navigationibus Salomonæis,* 1674 ; Huet, *Commentarium de navigationibus Salomonis,* dans Ugolini, *Thesaurus,* t. VII ; S. Weston, *Dissertation on the countries to which Salomon and*

Arabie [1], à Sofala, canton aurifère de l'Afrique orien-

Hiram sent their fleets for foreign merchandise, dans le *Classical Journal*, septembre 1821, t. XXIV; J. D. Michaelis, *Spicilegium Geographiæ Hebræorum exteræ*, Göttingue, 1769-1770, part. II, art. *Ophir*, p. 184-202 (Arabie); Vincent, *Zum Nearchus*, II, p. 237, 404, 412 (Arabie); Bredow, *Historische Untersuchungen*, II, p. 253 (Arabie); U. C. H. Seetzen, *Ophir*, dans Zach's *Monatlich Correspondenz*, XIX, p, 331 et suiv. (Arabie); C. F. Keil, *Biblisch-archäologische Untersuchung über die Hiram-Salomonische Schiffahrt nach Ophir und Tarsis*, dans les Dorpater *Beiträge zur theolog. Wissenchaft*, Hambourg, 1833, t. II; Calmet, *Dissertation sur le pays d'Ophir;* d'Anville, *Mémoire sur le pays où les flottes de Salomon allaient chercher l'or*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions, 1764, tom. XXX, p. 83 (Sofala); E. Quatremère, *Mémoire sur le pays d'Ophir*, dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1845, t. XV, partie II (Sofala); Ch. Cr. Tychsen, *Comment. de commerciis et navigationibus Hebræorum*, dans Goetting. *Comment. clas. hist. phil.*, XVI (Arabie); Heeren, *Ideen über den Verkehr und Handel der Völker der alten Welt*, Ire part., Beil., I; Reinaud, *Relation des voyages faits par les Arabes et les Persans dans l'Inde et à la Chine dans le IXe siècle*, Paris, 1845, et cf. Dulaurier, *Études sur l'ouvrage : Relation*, etc., dans le *Journal asiatique*, 4me série, août-septembre, 1846; A. Mackenzie Cameron, *The Identity of Ophir and Taprobane and their site indicated*, dans les *Transactions of the Society of Biblical archæology*, 1873, p. 267 et suiv.; Georgens, *Les pays aurifères de la Bible*, dans la *Revue de théologie et de philosophie*, janvier 1878, p. 101 et suiv.

C. Ritter, dans le travail que nous avons indiqué au commencement de cette note, *Eloth und Eseongeber am ailanitischer Golf und die Hiram-Salomonische Fahrt von da nach Ophir* (*Erdkunde*, t. XIV, 1848, p. 348-421), établit bien les points suivants : Die Fahrt nach Ophir im allgemeinen, nach dem Goldlande, nicht nach Tarsis; keine Doppelfahrt. Erlaüterung 2 : Die historischen Daten der Ophirfahrt nach Tarsis und nach Ophir, *Erdkunde*, t. XIV, p. 351-366. Erlaüterung 4 : Die zurückgebrachten Producte der Ophirfahrt haben insgesammt indische Heimath; ihre nicht-hebräischen Bennenungen sind aus den Nord- und Süd-Sprachen Indiens zu erklären, *Ibid.*, p. 395-414.

1. Voir cette opinion exposée et défendue dans Vivien de Saint-

tale [1], sur différents points de la côte occidentale de l'Inde, à Ceylan, à Malaca, à Sumatra et jusqu'en Amérique. Calmet avait supposé qu'il était en Arménie ou en Colchide [2], Hardt en Phrygie [3], Oldermann en Ibérie [4], Arias Montanus, Postel et d'autres encore au Pérou [5].

Martin, *Histoire de la géographie et des découvertes géographiques*, 1873, p. 25. Elle est adoptée aussi par Lindsay, *History of merchant Shipping and ancient Commerce*, 1874, t. I, p. 28, par W Vincent, Keil, Quatremère, Ritter. Voir C. Ritter, *Erdkunde*, t. XIV, *Die Salomonische Fahrt nach Ophir*, Erlaüterung 5, p. 414-431; Vivien de Saint-Martin, *Année géographique*, onzième année, 1872, p. 45.

1. D'Anville, *Mémoire sur le pays d'Ophir, où les flottes de Salomon allaient chercher de l'or*, *Académie des Inscriptions*, t. XXX, 1764, p. 83 et suiv.

2. Calmet, *Dissertation sur le pays d'Ophir*. Voir la réfutation de d'Anville, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXX, p. 83.

3. A. J. von der Hardt, *Dissert. de Ophir*, Helmstädt, 1716.

4. Oldermann, *Dissert. de regione Ophir*, Helmstädt, 1716.

5. Ils s'appuient sur le mot פרוים, *Parvaïm*, qu'on lit II Par., III, 6, et où ils voient la forme duelle du nom Péru. Parvaïm désigne-t-il Ophir? La chose est douteuse. Le mot אופז, *'ouphaz*, qui signifie un or de qualité supérieure, dans Jér., X, 9, et Dan., X, 5, s'identifie plus probablement, comme le porte le *keri*, avec Ophir, par le changement qui se fait quelquefois dans les langues orientales entre le ר, *resch*, et le ז, *zaïn*, mais *'ouphaz* n'est pas un substantif propre qui désigne un lieu, c'est un substantif commun qui exprime le métal précieux. Ophir devint en effet le nom de l'or le plus pur, Job, XXII, 24; XXVIII, 16; Ps. XLV, 10; Is., XIII, 12; I Par., XXIX, 4. Quand Christophe Colomb arriva à Veragua, et y remarqua des cavernes profondément creusées dans la terre, il crut avoir trouvé l'Ophir de Salomon, et il ne manqua pas de savants pour abonder dans son sens, par exemple, Vatable, *Biblia sacra*, Paris, 1729, in III Reg., IX, 28, t. I, p. 471 et *Synopsis Criticorum*, 1784, t. I, p. 495. Voici les paroles de Christophe Colomb : — « No digo salvo lo yo oigo de los naturales de

Les trois opinions principales et les seules qui méritent d'arrêter l'attention sont celles qui placent Ophir, la première en Afrique, la seconde en Arabie et la troisième dans l'Inde.

Grotius, Huet, Bruce, d'Anville [1], Quatremère [2], et autres [3], ont pensé qu'Ophir était à Sofala, sur la côte orientale de l'Afrique, entre l'embouchure du Zambèse et celle du Marfumo, où l'on trouve le pays aurifère de Fura. Gesenius a jugé à bon droit [4] cette identification

la tierra. De una oso dicir, porque hay tantos testigos, y es que yo vide en esta tierra de Veragua mayor señal de oro en dos dias primeros que en la Española en cuatro años... El oro es excelentissimo : del oro se hace tesoro, y con él, quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo, y llega á que echa las animas al paraiso. Los señores de aquellas tierras de la comarca de Veragua cuando mueren entierran el oro que tienen con el cuerpo, así lo dicen : á Salomon llevaron de un camino seiscientos y sesenta y seis quintales de oro... Josefo quiere que este oro se hobiese en la Aurea : si así fuese digo que aquellas minas de la Aurea son unas y se convienen con estas de Veragua » Navarette, *Coleccion de los viages y descubrimientos que hicieron por mar los Españoles, Carta que escribio Colon a los Rey y Reina de España,* Madrid, 1825, t. I, p. 308-309. Cf. A. de Humboldt, *Cosmos,* trad. Faye et Galuski, t. II, p. 494.

1. « Le canton que l'on dit être le plus abondant en mines (d'or) est une montagne dont le nom d'Afura ou Fura présenterait peut-être à quelque critique un rapport avec celui d'Ophir. » D'Anville, *Mémoire, de l'Académie des Inscriptions,* t. XXX, p. 90. La dissertation de d'Anville est accompagnée d'une carte, p. 87.

2. Quatremère, *Mémoire sur le pays d'Ophir,* dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 1842, 2e partie, p. 349-402. « Il faut... admettre, dit-il, p. 370, que la contrée d'Ophir était située sur la côte orientale de l'Afrique, aux lieux où existe encore aujourd'hui le royaume de Sofala. »

3. Karl Mauch, qui a exploré Sofala en 1871; Petermann, etc. Voir *Bulletin de la Société de géographie,* novembre 1872, p. 511-525, et *Revue des Sciences ecclésiastiques,* février 1873, p. 185-187.

4. Gesenius, dans Ersch und Gruber, *Allgemeine Encyklopä-*

très peu vraisemblable, parce que les mines d'or sont éloignées de deux cents milles espagnols de la côte [1] Il ne reste donc à examiner que les deux derniers systèmes d'après lesquels Ophir était soit en Arabie, soit dans l'Inde.

La principale raison apportée par les partisans de l'Ophir arabe, c'est qu'Ophir est nommé dans le dixième chapitre de la Genèse, comme situé en Arabie, au milieu des Joctanides, qui habitaient dans la partie méridionale de cette contrée.

On pourrait contester que l'Ophir de la Genèse fut en Arabie [2], mais tout en l'admettant volontiers, nous ne sommes point obligés d'en conclure que l'Ophir de Salomon lui était identique. Qui ne sait que dans l'antiquité, comme de nos jours, la même dénomination a été donnée à des contrées diverses? Pour ce qui concerne en parti-

die, 3[te] Section, 4[ter] Theil, p. 201-202. Il ajoute que Salt, qui a visité les lieux, s'est prononcé contre l'identité d'Ophir et de Sofala, *aus der Beschaffenheit der Localität.*

1. A cette raison, on peut ajouter les deux suivantes qu'on lit dans la *Synopsis criticorum,* t. I, p. 495 : « 1° Africam longe alio nomine vocarunt Hebræi, nempe *Phut* sive *Phul.* 2° In Sofala non sunt pavones nec argentum nec gemmæ pretiosæ, quæ tamen ab Ophir allata dicuntur. » Quatremère, pour échapper aux difficultés de son opinion, est obligé de contester, p. 361-362, que le bois d'*algoumim* soit le bois de santal, et de nier, p. 362, que le mot תוכיים, *toukkyim,* désigne les paons, quoique cette désignation soit certaine.

2. « Indessen ist nicht zu leugnen, dass auch die Lage Ophir's in Indien sich mit der Stelle in jener Genealogie vereinbaren liesse, wenn der Verfasser nämlich Ophir als eine von Joktaniten abstammende Colonie in Indien betrachtete, gerade so wie er Tarsis (ỹ. 5) mitten unter griechischen Ortschaften aufführt, und Babylon (ỹ. 7 seq.) als kuschitische Pflanzung betrachtet. » Gesenius, Ersch und Gruber, *Encyklopädie,* III[e] Sect., IV[e] Th., p. 203.

culier les noms de lieux que nous lisons dans le chapitre x de la Genèse, il est certain et admis de tous que quelques-uns s'appliquent à des régions autres que celles que les écrivains classiques ont désignées d'une manière semblable. Le mot Kousch ou Éthiopie ne signifie assurément pas, dans la description du paradis terrestre, le pays qu'on appela plus tard ainsi. Rien n'oblige donc de conclure que l'Ophir du livre des Rois est celui de la Genèse.

Une autre raison alléguée en faveur de l'Ophir arabe, c'est qu'on trouve dans l'Arabie du Sud une localité appelée el-Ophir [1] Elle est dans le pays d'Oman, à deux milles au midi de la ville de Sohar. C'est là, dit-on, que se rendaient les marins de Salomon. L'Arabie possédait les singes et les pierres précieuses dont parlent le livre des Rois et les Paralipomènes. Si aujourd'hui l'on n'y rencontre plus d'or, il y en avait à cette époque, comme nous l'attestent l'Ancien Testament [2] et les auteurs grecs et latins, Diodore, Agatharchide, Artémidore, Pline, Strabon qui rapporte que, aux environs de Saba, on découvrait dans le sable des pépites d'or pur, dont quelques-unes avaient la grosseur d'une châtaigne [3]

1. Pour l'Ophir d'Arabie voir J. D. Michaelis, *Spicilegium*, II, p. 184 et suiv.; Vincent, *Zum Nearchus*, II, p. 237, 404, 412; Bredow, *Historische Untersuchungen*, II, p. 253; T. Chr. Tychsen, *Comm. Soc. Gott.*, XVI, p. 150; U. C. H. Seetzen, dans la *Monatl. Correspondenz* de Zach; Volney, *Les Ruines*, note 1 ; Niebuhr, *Description de l'Arabie*, Paris, 1779, t. II, p. 198. Cf. Eupolème, dans Eusèbe, *Præp. Ev.*, IX, 30. Voir Gesenius, Ersch und Gruber, *Encyklopädie*, IIIe Section, Part. IV, p. 202-203, avec le résumé des principales raisons.

2. Num., XXXI, 22, 50 ; Jud., VIII, 24, 26.

3. Diodore, II, 50 ; III, 44 ; Agatharchide dans Photius, *Codex* 250, c. L, Migne, t. CIV, col. 69 ; Artémidore, dans Strabon, XVI, 4, § 22 ; Pline, *Hist. nat.*, VI, 28, 32. Voici ce que dit un voyageur

Quoiqu'on rencontre en Arabie une localité dont le nom convient à celui des Rois, quoiqu'elle possédât, soit comme production indigène, soit en entrepôt, les objets que la flotte de Salomon rapportait à Aziongaber, il est évident qu'on ne peut conclure rigoureusement l'identité de l'Ophir d'Oman avec l'Ophir de Salomon, qu'à une condition, c'est qu'on ne trouvera pas ailleurs une contrée répondant mieux aux données du problème.

Pour arriver à la solution, cherchons d'abord à dégager ce qui est certain de ce qui demeure encore douteux et contestable.

La philologie comparée a fait faire un pas important à la question qui nous occupe : elle a trouvé le lieu d'où venaient primitivement les marchandises rapportées en Palestine par la flotte de Salomon. Ces marchandises

compétent sur les richesses minérales actuelles de l'Arabie : « In mineral products of a valuable description, the Arabia of our days is singularly poor, so much as to suggest the idea that the Arabian gold and jewels, often mentioned by classical writers, must have been brought from Yemen as from a mart or depot, not a place of production. Yet even so late as 600 A. D. the exiled monarch of Sanaa, Seyf of Yesen, could in his interview with the Persian despot Chosroes, describe southern Arabia as a « land » the hills of which are gold and its dust silver. » Nowadays nothing is found to justify or even to account for such gorgeous statements. Agates, onyxes, carnelians, and, though rarely, topazes alone are to be met with; of gold mines and precious ores not a trace. Lead is, however, more common. The richest ores of this mineral come from the moutains of Oman; it is brought down to Mascat, and exported thence by sea. A small quantity from silver is also extracted from the same mines. » Gifford Palgrave, *Encyclopedia Britannica,* 9th édit., 1875, t. II, p. 244. Cf. cependant Sprenger, *Die alte Geographie Arabiens,* Berne, 1876, et le résumé dans Georgens, *Revue de théologie et de philosophie,* janvier 1878, p. 201 et suiv.; Burton, *Gold in Midian, Athenæum,* 25 janvier 1879, p. 124-125.

étaient, outre l'or et les pierres précieuses, de l'ivoire, du bois de santal, des singes et des paons. Les noms par lesquels elles sont désignées en hébreu ne sont pas sémitiques. Les linguistes, en découvrant leur provenance et la langue à laquelle ils appartiennent, ont par là même fixé leur sens, jusqu'ici en partie incertain, et déterminé de plus, ce qui n'est pas moins important, leur lieu d'origine. M. Lassen a démontré que les mots *qôf*, *ṭukkyim* et *almoug* ou *algoum* qui désignent les singes, les paons et le bois de santal, sont sanscrits [1] Benary a établi de son côté que le mot de *śenhabbim* signifie dent d'éléphant, c'est-à-dire ivoire.

Le nom du singe, *qôf*, est le sanscrit *kapi*, dont le sens primitif est « léger, agile [2]. »

Les paons sont appelés, dans le texte hébreu [3], *ṭukkiyim*, ou, en supprimant la terminaison du pluriel, *ṭukki*.

1. Lassen, *Indische Alterthumskunde,* édit. de 1866-74, t. I, p. 651.

2. Le *p* et le *ph* sont exprimés par la même lettre en hébreu. Le sens de קוף, *qof,* « singe, » a été connu de toutes les versions anciennes : Septante : πίθηκοι, Vulgate : *simiæ,* mais l'origine du mot était complètement inconnue. Le Talmud, le rapportant au mot hébreu כף, *kaf,* « la paume de la main, la main, » quoique la première lettre soit différente, l'expliquait en disant que *qof* désigne l'animal qui marche sur les mains. Gesenius, *Thesaurus linguæ hebrææ,* p. 1208. Le sanscrit *kapi* se retrouve dans les noms grecs du singe, κῆϐος, κῆπος, κεῖϐος. Aristote, *Hist. animal.,* 2, 8, 9, entend par là des singes à queue. Bopp, dans son *Glossarium sanscritum,* édit. de 1847, p. 65, rattache aussi au mot sanscrit le nom du singe dans les langues saxonnes et germaniques, en supposant que la gutturale initiale est tombée : anglais; *ape;* allemand, *Affe.* Rödiger, dans le supplément du *Thesaurus* de Gesenius, p. 110, indique *kaf* comme le nom du singe sur les monuments égyptiens.

3. I (III) Reg., x, 22; II Par., ix, 22. *Ṭukkiyim* ne se rencontre que dans ces deux passages de la Bible.

Nous retrouvons ce nom dans la langue tamoule ou malabare, sous la forme *tôkei*, prononcée vulgairement *tôgei*. *Tôkei*, dans le tamoul moderne, signifie seulement la queue du paon, mais, dans l'ancien tamoul classique il signifie le paon lui-même [1]

Le nom que l'hébreu donne au paon est donc d'origine indienne ; cet oiseau lui-même est d'ailleurs particulier à l'Inde et c'est seulement dans ce pays qu'on le trouve à l'état libre [2].

1. Max Müller, *Leçons sur la science du langage*, 2e édit. française, p. 255; Vinson, *Revue de linguistique*, t. VI, p. 120-128. — Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 651, dit qu'on peut reconnaître dans *tukkiyim* « le mot sanscrit *çikhi* (*çikhin*), avec la prononciation du Dekkan. » Il ajoute en note que le mot malabare *togei* n'est autre que *çikhin*, les Malabares prononçant *tėk* pour *çaka*.. Le sanscrit *çikhin* signifie *crêté, (avis) cristata*. M. Max Müller, *loc. cit.*, avait admis autrefois que *tôkei* est une corruption de *çikhin*, mais Caldwell, *Grammaire dravidienne*, p. 66, a observé que çikhin existe en tamoul sous la forme de *çigi*, « paon. » Le mot « *tôgei*, dit M. Max Müller, ne se rencontre ni dans le canara, ni dans le telinga, ni dans le malayalam. Le Dr Gundart, qui a consacré bien des années à l'étude des langues dravidiennes, dérive *tôgei* d'une racine *tô* ou *tû*. De là, on forme en tamoul, par l'addition de *ngu*, une base secondaire, *tongu*, qui signifie « pendre, être pendant. » De *tongu* vient le tamoul *tongal*, « la queue du paon, ornements, etc.; » et nous trouvons dans le malayalam *tongal*, « plumages, pendant d'oreilles, draperie, etc. » En ajoutant à la racine *tô* le suffixe *kei* ou *gei*, nous obtenons *tôgei*, « ce qui pend, queue. » — Cf. le grec ταώς, ταῶς pour ταFῶς. Gesenius compare aussi le latin *pavo*. *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1502. Les anciennes versions, les Septante, la Vulgate, etc., ont exactement rendu *paons*. Huet, *Dissertatio de navigatione Salomonis*, 7, 56, et quelques autres ont prétendu à tort qu'il s'agissait, non de paons, mais de perroquets. Voir, sur ce dernier point, Twisleton, Smith's *Dictionary of the Bible*, t. III, p. 1440.

2. Voir les preuves dans Twisleton, qui cite plusieurs naturalistes et voyageurs. Smith's *Dictionary of the Bible*, t. III. p. 1440.

Outre les singes et les paons qui devaient servir à l'amusement de Salomon et de sa cour, sa flotte lui apportait des produits indiens, destinés à l'ornement de son palais, le bois d'*algoum* et l'ivoire.

Le bois d'*algoum* n'est autre que le bois de santal, et il venait certainement de l'Inde puisqu'on ne le trouve que dans ce pays. « Le bois de santal, qui est décrit comme bois ou fendu en bûches, tel qu'il est encore aujourd'hui dans le commerce, dit Lassen, porte (en hébreu) le nom d'*almug-im* ou *algum-im*. Si l'on retranche la terminaison du pluriel (*im*), on a le nom sanscrit *valgu*, qui est devenu *valgum* dans la prononciation du Dekkan [1] »

1. « Le *m*, à la fin des mots, est fréquent en malabare, *paddum*, *vedam*, etc. » Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 651-652. La forme sanscrite ordinaire est *valguka*, et c'est l'un des mots nombreux par lesquels cette langue désigne le bois de santal. *Valguka*, comme l'ont observé Lassen et M. Max Müller, suppose une forme primitive *valg*, d'où est venue, avec la terminaison malabare, la forme *valgum*, altérée, par les marins israélites, pour qui le *v* comme consonne initiale des mots était à peu près inusité, en *algum*, II Paralip., II, 7 ; IX, 10, 11, et par métathèse, en *almug*, I Reg., X, 11, et 12. Les métathèses sont très fréquentes dans la transplantation des mots étrangers. On sait que, même les noms d'un usage rare, sont défigurés par le peuple qui met un nom ou une forme plus connue à la place d'un nom ou d'une forme moins connue et appelle, par exemple, un requin un arlequin. — Nous devons observer ici que le passage II Par., II, 7 (Vulg. 8), où il est parlé *d'algoumim* du Liban crée une difficulté contre l'origine indienne du bois de santal, mais il faut admettre ou que l'auteur sacré désigne ici une autre espèce de bois ou que le mot a été altéré par les copistes, comme sembleraient l'indiquer les passages parallèles des Rois, I (III) Reg., V, 6, 8, 10, car l'auteur des Rois et celui des Paralipomènes disent expressément en parlant du bois d'algoum : *Nunquam visa sunt in terra Juda ligna talia*, II Par., IX, 11.

Les singes et les paons étaient probablement, de même que l'*algoum*, inconnus aux Hébreux, depuis leur sortie d'Égypte jusqu'aux voyages de la flotte de Salomon à Ophir. De là vient que, comme le bois de santal, ils n'avaient pas de nom dans la langue de la Palestine. Il n'en était pas de même de l'ivoire [1] ; il s'en faisait un commerce considérable dès une haute antiquité, en Asie et en Égypte. Nos musées abondent en objets de cette matière précieuse, provenant de ces contrées : le Louvre possède une boîte en ivoire sur laquelle on lit le nom de Nepherchérés, qui est celui d'un roi d'une des premières dynasties d'Égypte. Diodore de Sicile raconte [2] que les Athéniens offraient des dents d'éléphant en tribut à Sésostris [3] Du temps de Thotmès III, il arrivait d'Éthiopie en

Voir aussi I (III) Reg., x, 12. Cf. Calmet, in III Reg., x, 11, p. 802-804.

1. Sur l'exportation de l'ivoire dans l'antiquité, voir Mac Crindle, *The commerce and navigation of the Erythræan Sea,* Calcutta, 1879, p. 12.

2. Diodore Sic., I, 55.

3. On le trouve déjà sous la IIe, la IIIe et la IVe dynastie ; Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient,* p. 58, 60, 76, 92; Brugsch, *Geschichte Aegypten's*, 1877, p. 57, 105. Les Égyptiens tiraient l'ivoire de l'Éthiopie, ils en tiraient aussi de l'Inde. L'ivoire indien fut également très célèbre chez les Romains. *India mittit ebur, molles sua thura Sabæi,* dit Virgile, *Georg.*, I, 57 ; *ebur indicum,* dit Horace, *Odes* I, XXXI, 6 ; *sectile deliciis India præbet ebur,* dit Ovide, *Medicam. Fac. fragm.*, V, 10. Il est vrai que Letronne, *Recueil des Inscriptions grecques et latines de l'Égypte,* t. II, p. 39, a prétendu, après Schlegel, *Indische Bibliothek,* t. I, p. 144, qu'*ebur indicum,* veut dire ivoire éthiopien, mais il a été parfaitement réfuté par Reinaud, *Relations politiques et commerciales de l'empire romain avec l'Asie orientale,* 1863, p. 180-181 Voir aussi Strabon, I, 2 ; II, 1, qui dit positivement que les Romains tiraient l'ivoire et de l'Inde et de l'Éthiopie. De même Boeckh, *Corpus inscriptionum,* t. III, p. 529.

Égypte des bateaux chargés d'ivoire et d'ébène, et du pays des Rutennu de l'ivoire travaillé et non travaillé. Le bout des clavettes de l'essieu du char égyptien conservé au musée de Florence, dont nous avons parlé plus haut [1], est garni d'ivoire.

Les Assyriens faisaient aussi une grande consommation d'ivoire. Les scènes monumentales qui représentent les peuples tributaires apportant leurs redevances aux rois de Ninive, nous montrent, entre autres objets, des défenses d'éléphant. M. Layard en découvrit qui étaient encore entières dans les ruines de Nimroud [2], mais elles se réduisirent en poussière au contact de l'air. Les rois assyriens ont du reste, à toutes les époques, prodigué l'ivoire dans leurs ameublements et jusque dans les constructions de leurs palais [3], et leurs sujets étaient célèbres dans l'art de travailler cette matière [4].

Dès une haute antiquité, les Phéniciens avaient transporté l'ivoire en Grèce et dans tous les pays avec qui ils étaient en relations commerciales. Les Hébreux devaient le connaître par eux, ainsi que par les caravanes qui traversaient leur pays en se rendant en Égypte.

L'ivoire porte ordinairement, dans la Bible hébraïque, les noms de *šen*, « dent, » *qarnoṭ-šen*, « cornes en

1. Voir plus haut, p. 517, et Planche LII, n° 3, même page, la représentation du char lui-même.

2. Layard, *Nineveh and Babylon*, p. 195. Une sorte de sceptre en ivoire, restauré, est reproduit, *ibid.*, p. 195. Sur les objets en ivoire, découverts par lui en Assyrie, voir encore, p. 358 et 362, et *Nineveh and its Remains*, t. I, p. 29, 391 ; t. II, p. 205, 211, 420.

3. Layard, *Nineveh and its Remains*, t. II, p. 420 ; Birch, *Observations on two egyptian Cartouches and some other Ivory Ornaments, found at Nimroud*, dans les *Transactions of the Royal Society of Literature*, 2e série, t. III, p. 151 et suiv.

4. Ézéch., xxvii, 6.

dent [1], » mais il est digne de remarque que celui qui est transporté par la flotte d'Ophir est désigné par un mot particulier, qu'on ne trouve nulle part ailleurs, celui de *šen-habbim* [2]. D'où vient-ce nom particulier? N'est-ce pas du lieu même d'origine de l'ivoire? *Habbim* est en effet, « fort probablement, dit M. Max Müller, une corruption du nom sanscrit pour éléphant, *ibha*, précédé de l'article sémitique [3] » et mis au pluriel. Ainsi, *šen-habbim* unit le nom hébreu de l'ivoire au nom hindou de l'animal qui le fournit et signifie « dent des éléphants [4]. »

C'est donc un fait incontestablement acquis à l'histoire biblique que les denrées transportées par la flotte de Salomon étaient de provenance indienne. Peut-on conclure de là que les matelots phéniciens et israélites allaient les acheter sur les lieux mêmes de production? Lassen et M. Max Müller l'affirment sans hésiter [5], mais on leur

1. Ps. XLV, 9; Cant., V, 14; VII, 5; I (III) Reg., X, 18; Amos, III, 15; VI, 4; Ézéch., XXVII, 6, 15.

2. I (III) Reg., X, 22; II Par., IX, 21.

3. Max Müller, *Leçons sur la science du langage*, Ve leçon, 2e édit., p. 255. Le grec ἐλ-εφας est, d'après plusieurs savants, le mot *ibha* avec la consonne aspirée. — Nous devons remarquer que Lassen n'admet pas l'étymologie de הבים, *habbim*, donnée ici. *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 314 et 557.

4. C'est ainsi que l'ont traduit exactement les Septante, ὀδόντες ἐλεφάντινοι, II Par., IX, 21, de même que le Targum, *šen dephil*, « dent d'éléphant, » et la Vulgate, *dentes elephantorum*. Cet accord des anciennes versions est très fort en faveur du sens que nous donnons ici et contre l'explication, d'ailleurs séduisante, proposée par Rödiger, *Thesaurus linguæ hebrææ*, p. 1454 et *Addenda*, p. 115 : il lit שן הבנים, *šen hobnim*, « ivoire (et) *ébène*, » comme dans Ézéchiel, XXVIII, 15. Cf. Diod. Sic., I, 35.

5. « Nous devons admettre, dit Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 651, que les voyages maritimes à la côte de Malabar remontent à une très haute antiquité, puisque les produc-

objecte, non sans raison, que la solution de la question d'origine ne résout pas à elle seule la question de l'emplacement d'Ophir. De ce que, dit-on, les marchands tyriens transportaient sur leurs vaisseaux des marchandises du Malabar, il ne s'ensuit pas qu'ils les avaient achetées au Malabar même, parce qu'ils pouvaient les avoir acquises dans un lieu d'échange, et nous savons en effet que l'Inde faisait le commerce avec l'Arabie du sud et qu'il y avait dans ce dernier pays des entrepôts où l'on trouvait les productions des bords de l'Indus. On ne peut donc pas assurer, sans autre preuve que celle de l'origine primitive des objets transportés par la flotte de Salomon, que le pays d'Ophir est l'Inde. Mais on peut du

tions de l'Inde ont été transportées de bonne heure en Occident par les Phéniciens. Si l'on peut démontrer que toutes les marchandises qu'Hiram et Salomon faisaient transporter d'Ophir sont indiennes et que leurs noms sont aussi hindous, il devient inutile de discuter ici à nouveau les nombreuses conjectures qui ont été faites sur la situation d'Ophir. » Or, les marchandises et leurs noms sont indiens. « Il est donc suffisamment établi qu'Ophir est une contrée de l'Inde. » — « Les noms employés pour désigner les singes, les paons, l'ivoire, et le bois d'algum, dit à son tour M. Max Müller, *Leçons sur la science du langage*, 1867, p. 253, sont en hébreu des mots étrangers, absolument comme *gutta-percha* et *tabac* sont des mots étrangers en français. Or, si nous voulions savoir de quelle partie du monde le gutta-percha fut d'abord importé en Europe, nous ne risquerions pas beaucoup de nous tromper en supposant que cette substance a dû nous venir du pays où le mot gutta-percha faisait partie de la langue parlée (*a*). De même, si nous pouvons trouver une langue à laquelle appartiennent ces noms du singe, du paon, de l'ivoire et du bois d'algum, qui étaient étrangers en hébreu, nous serons en droit de conclure de là que le pays où cette langue était parlée a dû être l'Ophir de la Bible. »

(*a*) « *Gutta*, en malais, signifie *gomme ; percha* est le nom de l'arbre (*isonandra gutta*,) ou d'une île d'où l'arbre fut d'abord importé (*Pulo-percha.*) »

moins soutenir que c'est une forte présomption en faveur de ce sentiment.

Cette présomption est confirmée par la présence, dans cette contrée, de l'or et des pierres précieuses, qui étaient rapportés par les marins israélites, en même temps que les paons, les singes, l'ivoire et le santal.

L'Inde a été célèbre, chez les anciens, par l'abondance de l'or qu'on y recueillait [1] Elle est encore aujourd'hui plus riche en métaux précieux qu'on ne le croyait autrefois. On trouve l'or en quantité dans certaines parties de l'Himalaya, dans les cours d'eau qui descendent de cette chaîne de montagnes. Il y en a peu dans le Népaul et dans le cours supérieur du Gange, mais il y en a beaucoup dans les rivières du Ladakh et de l'Iskardo. Entre Attok et Kalabagh, on lave le sable pour en retirer l'or. On trouve aussi ce précieux métal à Asam et dans le Dekkan [2].

L'Inde est également un des pays les plus riches en pierres précieuses, et elles ont été, dans toute l'antiquité, un des objets les plus importants de son commerce [3] Ses diamants sont remarquables par leur dureté, leur éclat et leur pureté, et les auteurs grecs et latins les ont vantés dans leurs écrits. Ils nous ont fait aussi l'éloge des améthystes, des agates, des topazes, des saphirs, des grenats de l'Inde [4].

1. Hérodote, III, 106 ; Strabon, XV, 1, 30, 57 ; Pline, *Hist. nat.*, VI, 23. Voir Ritter, *Erdkunde*, t. IV, I, 758, 782, 968.

2. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 280-281.

3. « Gemmiferi amnes sunt Acesines et Ganges, dit Pline, *Hist. nat.*, XXXVII, 76, terrarum autem omnium maxime India. » Voir aussi Newbold, *Journal of the Royal asiatic Society*, t. IX, p. 37 et 38.

4. Lassen, *Indische Alterthumskunde*, t. I, p. 383. Ce savant donne sur les pierres précieuses qu'on trouve dans l'Inde les détails les plus exacts et les plus précis. Ajoutons ici un extrait

Après avoir établi qu'on trouve à l'embouchure de l'Indus tous les objets rapportés de leur voyage par les marins de Salomon, il faut examiner si l'on peut établir que c'est là qu'ils allaient en effet les chercher

Constatons tout d'abord un fait important : c'est que les adversaires de l'opinion qui place Ophir dans l'Inde ne peuvent apporter contre cette opinion aucun argument décisif. Ils allèguent des raisons en faveur de leur propre sentiment, ils jugent invraisemblable que les Phéniciens soient allés si loin, mais ils n'ont rien de plus concluant, en leur faveur, que cette invraisemblance. La solution du problème se réduit donc à une question d'appréciation.

Mais s'il en est ainsi, n'est-il pas beaucoup plus probable qu'Ophir est dans l'Inde et non en Arabie ? Puisqu'il est certain que les marchandises transportées par la flotte tyro-israélite étaient indiennes, n'y a-t-il pas lieu de présumer que des marins aussi hardis et aussi entreprenants que l'étaient les Phéniciens allaient les chercher sur place? N'est-ce pas ainsi qu'ils agissaient toujours dans leurs opérations commerciales ? Il y avait pour leur trafic un tel avantage à se rendre sur les lieux mêmes de production que tout porte à supposer qu'ils ne s'arrêtaient pas à moitié chemin. L'Arabie ne pouvait

d'une lettre de S. Jérôme à un moine gaulois, Rustique, qui contient plusieurs détails intéressants, se rapportant au voyage d'Ophir : « Navigantes Rubrum mare, dit-il,... multis difficultatibus ac periculis ad urbem maximam perveniunt... Felix cursus est, si post sex menses supradictæ urbis portum teneant, a quo se incipit aperire Oceanus ; per quem vix anno perpetuo ad Indiam pervenitur, et ad Gangem fluvium... Ubi nascitur carbunculus et smaragadus ; et margarita candentia, et uniones quibus nobilium feminarum ardet ambitio, montesque aurei. » *Epistola* xcv ; *Opera*, édit. Martianay, 1706, t. IV, col. 770.

leur fournir tout l'or qu'ils transportèrent, pourquoi ne seraient-ils donc pas allés le chercher dans l'Inde, comme ils allaient chercher l'argent en Espagne et l'étain dans la Grande-Bretagne ?

La célébrité du voyage d'Ophir, l'espèce de charme merveilleux que ce nom exerça sur l'imagination des Israélites, la gloire, en même temps que les richesses, que ces expéditions procurèrent à Salomon, ne semblent-elles pas indiquer une sorte de région mystérieuse, jusqu'alors inconnue, qui se révèle tout à coup aux Hébreux et produit sur leur esprit une impression analogue à celle de la découverte du Pérou ou de la Californie à notre époque? Si Ophir n'eût été qu'une contrée de l'Arabie, habitée par des Sémites, semblables à leurs plus proches voisins des frontières de la Palestine, comment croire qu'elle eût exercé sur eux un semblable prestige ?

Ajoutons qu'on ne comprendrait guère pourquoi Salomon aurait fait construire, à si grands frais, une flotte à Aziongaber, s'il avait voulu seulement aller chercher l'or dans l'Arabie du sud, puisque les caravanes traversaient régulièrement toute la péninsule arabique et en portaient les produits et les marchandises à Aziongaber même.

On ne comprendrait pas davantage que la flotte salomonienne eût mis trois ans entiers à se rendre en Arabie, comme elle les mettait en effet d'après le texte sacré [1] Cette circonstance embarrasse les partisans de l'Ophir arabe, ils prétendent que le texte ne signifie pas nécessairement que le voyage de la flotte durât trois ans, mais seulement qu'on faisait un voyage tous les trois ans, sans en déterminer la durée exacte. Le sens naturel du

1. I (III) Reg., x, 22; II Par., ix, 21.

texte n'en demeure pas moins que la flotte tenait trois ans la mer et c'est là, assurément, un argument en faveur d'un voyage dans l'Inde. Aucun de nos adversaires n'ose nier, en effet, que ce temps ne fût suffisant pour l'aller et le retour des navires sur les côtes de l'Inde occidentale. Ils cherchent à rendre le plus long possible le voyage dans l'Arabie du sud, mais quelque long qu'ils le supposent, ils ne peuvent exiger plus d'un an de navigation [1] Que faire alors des deux années qui restent encore ?

Tous les critiques sont obligés d'admettre que l'on transportait les productions de l'Inde en Arabie, puisque les paons venaient de cette contrée. Le voyage maritime était donc possible et pouvait être exécuté par les matelots phéniciens.

Enfin un témoignage en faveur de l'Ophir indien qu'il ne faut pas négliger, c'est celui des Israélites eux-mêmes, à qui l'on peut joindre les plus anciens interprètes [2] La tradition juive plaçait déjà Ophir dans l'Inde. Nous lisons dans Josèphe : « Le roi fit construire de nombreux vaisseaux... à Aziongaber,... qui appartenait aux Juifs... Hiram, roi de Tyr, lui envoya des pilotes et des hommes entendus dans la navigation, autant qu'il en eut besoin, et Salomon lui commanda de se rendre, avec ses gens,

1. « La navigation de la mer Rouge, difficile même aujourd'hui, dit M. Vivien de Saint-Martin, *Histoire de la Géographie*, p. 28, était très lente pour les navires des anciens ; ils ne mettaient pas moins de six mois à en parcourir la longueur. » Cf. la lettre de S. Jérôme à Rustique, citée plus haut, p. 539, note.

2. « L'opinion qui paraît avoir pris plus de faveur, par l'autorité de ses partisans, avouait déjà longtemps avant les découvertes philologiques de notre siècle le célèbre géographe d'Anville, est celle qui place Ophir dans quelque contrée des Indes orientales. » *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXX, p. 84.

dans cette contrée de l'Inde appelée autrefois Sophir et aujourd'hui la Terre de l'or [1] »

Les Septante, dans leur traduction du livre des Rois et des Paralipomènes rendent le nom d'Ophir par Sophir [2] et l'on ne peut guère douter qu'ils ne veuillent par là désigner l'Inde [3], qui s'appelait en copte Sophir [4] S. Jérôme, dans sa traduction de Job, a expressément rendu Ophir par Inde [5], et dans son livre *De Locis hebraïcis*, il dit que c'est une région de l'Inde [6]

1. Josèphe, *Antiq. jud.*, *VIII*, vi, 4, t. I, p. 437 : Οἷς ἐκέλευσε πλεύσαντας μετὰ καὶ τῶν ἰδίων οἰκονόμων εἰς τὴν πάλαι μὲν Σωφίραν, νῦν δέ Χρυσῆν γῆν καλουμένην, τῆς Ινδικῆς ἐστὶν αὐτη.

2. Σωφίρ, Σουφίρ, etc. Il est digne de remarque que les Septante ont distingué l'Ophir de Gen., x, 29, que les partisans de l'Ophir d'Arabie veulent confondre avec l'Ophir de Salomon, de celui qu'ils appellent Sophir. Ils nomment le premier Οὐφειρ.

3. La version arabe de la Bible a traduit expressément trois fois le Sophir des Septante par Inde, I (III) Reg., ix, 28 ; x, 11 ; Is., xiii, 12.

4. Voir Peyron, *Lexicon linguæ copticæ*, p. 218 ; Champollion, *L'Égypte sous les pharaons*, t. I, p. 98.

5. Le verset 16 du ch. xxviii de Job qui porte, dans l'hébreu : « On ne met pas (la sagesse) en balance avec l'or *Ophir* » est traduit par S. Jérôme : « Non conferetur tinctis *Indiæ* coloribus. »

6. « Ophir, unde sicut in Regnorum libris legimus, aurum afferebatur Salomoni. Fuit autem unus de posteris Heber, nomine Ophir, ex cujus stirpe venientes a fluvio Cophene, usque ad regionem Indiæ, quæ vocatur Hieria, habitasse refert Josephus, a quo puto et regionem vocabulum consequutam. » *Opera*, édit. Vallarsi, t. III, p. 258 et p. 275 : « Sophera, quæ est Sophir, unde veniebant naves Salomonis. Est autem mons Orientis pertinens ad Indiæ regionem. » Il dit aussi p. 130 : « Ailath,... juncta... mari Rubro, unde ex Ægypto Indiam... navigatur. » — « Selon Tzetzès, cité par Ortelius, dit d'Anville, Ophath est une île ou une presqu'île d'or dans l'Inde. » *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. XXX, p. 84.

Les Pères grecs, comme S. Jérôme, ont vu dans Ophir une contrée de l'Inde. S. Jérôme n'avait fait que traduire l'*Onomasticon* d'Eusèbe, dans ses *Lieux hébraïques* [1] Le commentaire très ancien sur Isaïe, qui se trouve dans les œuvres de S. Basile, parle comme Eusèbe [2]. Il en est de même de Procope [3] et en général de tous les anciens écrivains grecs [4].

L'opinion qui place dans l'Inde le pays d'Ophir nous paraît donc la plus probable. Nous sommes certes bien éloigné de croire le problème définitivement résolu, mais l'ensemble de considérations que nous venons d'exposer fait pencher à nos yeux la balance en faveur de cette hypothèse.

Il nous reste maintenant à déterminer la partie de

1. Le texte grec d'Eusèbe est reproduit aux endroits des œuvres de S. Jérôme que nous venons de citer.

2. Ἔοικε δέ χώραν τινὰ λέγειν ἐν τῷ ἔθνει τῷ Ἰνδικῷ τὴν Σουφείρ. *Comment. in Isaiam prophetam*, XIII, 12, nº 268. Migne, *Patrol. gr.*, t. XXX, col. 592.

3. Procope, *Comment. in Isaiam*, XIII, 12. Migne, t. LXXXVII, p. 2, col. 2084 : Σουφεὶρ δὲ χώρα τῆς Ἰνδικῆς, ἔνθα γίνεσθαι τὰς τιμιοτάτους λίθους φασί.

4. Nous lisons aussi dans Hésychius : Σουφείρ, χῶρα ἐν ᾗ οἱ πολύτιμοι λίθοι καὶ ὁ χρυσὸς, ἐν Ἰνδίᾳ. *Glossæ sacræ Hesychii græce*, édit. Ernesti, 1785, p. 250. — On pourrait objecter, il est vrai, que pour les anciens, le nom de l'Inde était fort vague et s'appliquait à des pays fort divers. Letronne, *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, t. IX, p. 258 et suiv. ; t. X, p. 235 et suiv. ; *Journal des Savants*, 1842, p. 665 et suiv. ; *Recueil des Inscriptions grecques et latines de l'Égypte*, t. II, 1848, p. 37-41. « Les côtes méridionales de la mer Rouge, dit-il, p. 37, reçurent souvent, même dans le langage historique et géographique des anciens, la dénomination d'Inde ou l'épithète d'indienne, mises en place d'Éthiopie et d'éthiopienne. » M. Reinaud a très bien réfuté l'objection, *Relations politiques et commerciales de l'empire romain avec l'Asie orientale*, 1863, p. 179.

l'Inde où abordaient les matelots phéniciens et israé lites [1] M. Max Müller l'a fait avec beaucoup de sagacit et nous n'avons qu'à reproduire ses paroles : « Si Ophir c'est-à-dire le pays du bois d'algum, dit-il [2], doit êtr cherché dans l'Inde, et si le point d'où la flotte de Sa lomon rapportait des paons, des singes et de l'ivoire doit être aussi cherché dans une contrée où on parlai sanscrit, l'endroit auquel il est le plus naturel de son ger, c'est l'embouchure de l'Indus. Ce fleuve offrait au habitants du nord toutes les facilités pour porter jusqu la côte leur or et leurs pierres précieuses, et les mar chands du sud et du centre de l'Inde pouvaient bie désirer profiter d'un marché si avantageusement situ pour y vendre leurs paons, leurs singes et leur bois d santal. Dans cette même localité, Ptolémée [3] nous donn le nom d'*Abiria* au-dessus de Pattalène, et les géogra phes indous y placent une population qu'ils appellen *Abhîra* ou *Âbhîra*. Non loin de là, Mac-Murdo trouva ainsi qu'il le raconte dans sa description de la provinc de Cutch, une race d'*Ahirs* [4], qui sont, selon toute proba

1. « Lucas Holstenius, dit d'Anville, *Mémoires de l'Académ des Inscriptions*, t. XXX. p. 84, a cru voir Ophir ou Sophir dans la position que Ptolémée donne à *Supara*, sur la côte d l'Inde, entre les bouches de l'Indus et le promontoire *Comari* ou le cap Comorin... C'est avec grande confiance que le doct Holstenius s'explique sur ce sentiment qui lui est particulier *Post omnium divinationes, id certo tenendum.* »

2. Max Müller, *Leçons sur la science du langage*, p. 256.

3. « Ptolémée, VII, 1. » Arrien nomme aussi dans l'Inde u Οὔππαρα, *Geogr. min.*, I, p. 30. On lit également dans Aboulféd qu'il existe dans l'Inde un port de mer, du nom de *Soupara*, o il se fait un grand commerce ; il est à cinq journées de march de Sindan. Winer, *Biblisches Realwörterbuch*, 2e édition, t. II p. 216.

4. « Cf. sir Henry Elliot, *Supplementary Glossary*, au mo

bilité, les descendants de ceux qui vendirent à Hiram et à Salomon leur or et leurs pierres précieuses, leurs paons et leur bois de santal. »

Abhîra, situé à l'embouchure de l'Indus, était, comme le remarque Lassen, l'endroit de la côte le plus proche comme le plus commode pour les Phéniciens [1]

Les vents, les moussons, comme on les appelle [2], soufflent si régulièrement dans l'Inde, qu'il nous est possible de déterminer approximativement l'époque où les vaisseaux de Salomon arrivaient aux bouches de l'Indus. Les moussons se font sentir, dans la mer de l'Inde, d'octobre en avril, du nord-est, et d'avril en octobre, du sud-ouest [3] La flotte phénicienne devait nécessairement arriver à Ophir pendant la première saison et repartir pendant la seconde.

Aheer. » Ahir signifie « gardeur de vaches. » Lassen, *Indische Alterthumskunde,* t. I, p. 653.

1. Lassen, *Indische Alterthumskunde,* t. I, p. 653. Cf. t. II, p. 557. « Uber das Ophir-Abhira (Kuhhirten a. d. Indusmündung) darf kaum ein gerechter Zweifel herrschen. Lassens Ansicht wird merkwürdig bestätigt durch eine von A. Weber citirte Stelle aus der Pantschatantra I, v. 88, welche lautet : « Wo keine Kenner sind im Lande, gelten nichts die meergeborenem Juwelen : im Lande der Abhîra verkaufen die Hirten den Mondkrystall für 3 Cowriemuscheln. » — « Da haben denn, » so sprechen wir Weber (*Indische Shizzen,* p. 74) nach, « die Phönizier allerdings ein sehr gutes Geschaft machen können ! » Ebers, *Aegypten und die Bücher Mose's,* p. 33.

2. Le mot *mousson* vient de l'arabe *mausim,* « époque de l'année, » époque du rassemblement des pèlerins musulmans à la Mecque. C'est par métaphore qu'on l'a appliqué aux vents réguliers. Les anciens donnaient aux moussons le nom d'*Hippalos,* c'est-à-dire de celui à qui on en attribuait la découverte.

3. Lassen, *Indische Alterthumskunde,* t. I, p. 251 ; Schenkel, *Bibel-Lexicon,* t. IV, p. 367.

Voilà tout ce qu'il nous est possible de savoir sur le voyage de la flotte de Salomon. Il ne nous reste plus qu'à dire l'usage que fit le roi de Jérusalem des richesses qu'elle lui procura.

La flotte d'Ophir rapporta à Salomon 420 talents d'or, c'est-à-dire 18,000 kilogrammes ou plus de 60,000,000 de francs [1] Cet or fut employé surtout à l'ornement des édifices élevés par le roi d'Israël.

Salomon fit faire, en particulier, pour ses gardes deux cents grands boucliers d'or battu et trois cents petits de même métal [2] Dans l'antiquité, il y avait des boucliers de deux formes et de deux grandeurs ; les grands, en quadrilatères voûtés, les petits plus ou moins arrondis. Ils étaient sans doute de bois et revêtus de plaques d'or du poids de six cents sicles pour les uns, de trois mines pour les autres. Ces boucliers contenaient donc pour plus de dix millions de francs d'or [3].

Les pierres précieuses ont toujours été chères aux Orientaux. Celles que les marins de Salomon lui rapportèrent durent servir à sa parure et à celle de ses femmes, de même que les singes et les paons servirent à l'amusement et à l'ornement de sa cour [4] Nous voyons par les

1. On a jugé bien forte la quantité d'or apportée par la flotte de Salomon du voyage d'Ophir. M. L. Seinecke, qui attaque trop souvent le récit biblique, reconnaît cependant qu'on ne peut rien alléguer de sérieux contre la donnée du texte sacré : « Die angegebene Summe des Gewinns von 420 Talenten Gold (12 millionen Thaler Gold) mag richtig sein, wenn der Ertrag aller Fahrten susammengerechnet wird, denn dass diese Summe der jedesmalige Ertrag gewesen sei, wird wenigstens nicht ausdrücklich gesagt. » *Geschichte des Volkes Israels*, t. I, p. 333.

2. I (III) Reg., x, 16.

3. Un talent équivaut à soixante mines, une mine à cinquante sicles et un sicle à quinze grammes.

4. Sur les paons, voir Pseudo-Eustathe, *Comment. in Hexaem.*

monuments de l'Assyrie [1] et plus encore par ceux d'Égypte, combien les peuples de ces contrées aimaient les singes. Les Égyptiens en ont figuré jusqu'au milieu des scènes les plus graves et les plus sérieuses [2] Salomon et sa cour durent partager ce goût pour un animal qui a toujours et partout excité une vive curiosité.

La beauté et l'éclat des plumes du paon charmaient les anciens comme les modernes. Ils admiraient « cet oiseau, fier de sa queue aux couleurs variées, invitant les spectateurs à la contempler, en l'étalant en forme de roue à leurs regards étonnés. Ne va plus, ô roi, chantait un poète, dans son enthousiasme, ne va plus voir d'autre spectacle : ses couleurs sont celles des fleurs dans les prairies, de la pourpre rehaussée d'or, de l'émeraude la plus pure, brillantes et éclatantes comme le soleil ; ses

Migne, *Patr. gr.*, t. XVIII, col. 729, et les indications des auteurs anciens qui en ont parlé dans les notes de Léon Allatius, col. 894-895.

1. Sur l'obélisque de Nimroud sont représentés quatre grands singes, attachés et conduits par un lion, et un petit porté sur les épaules d'un homme. En voir la reproduction dans notre tome IV. Cf. Layard, *Nineveh and his remains*, t. II, p. 434, 436-437 ; F. Lenormant, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 1875, p. 21 et suiv.; Schrader, *Keilinschriften und Geschichtsforschung*, p. 272. Ils paraissent porter sur ce monument le nom d'*udumi ;* ibid., p. 273-274.

2. Voir dans le présent volume, Planche XXIV, p. 137, le cynocéphale représenté dans la scène du jugement des morts, et, Planche LIII, nº 2, p. 523, le singe qui préside au chargement du navire égyptien. Cf. Maspero, *De quelques navigations des Égyptiens sur les côtes de la mer Érythrée, Revue historique*, janvier 1879, p. 24 ; Movers, *Die Phönizier*, t. III, p. 93. Voir aussi les singes représentés sur *La coupe phénicienne de Palestrina,* Clermont-Ganneau, dans le *Journal asiatique,* février-mars 1878, et suiv., p. 261 et suiv., avril, p. 453 et suiv.

ailes sont couvertes d'yeux étincelants, aux nuances et aux reflets les plus divers [1] »

La rareté du paon dans l'antiquité en augmentait encore le prix [2] Antiphon raconte qu'un certain Démos, fils de Pyrilampe, ayant élevé quelques-uns de ces oiseaux, on accourait, pour les voir, de Lacédémone et de la Thessalie [3]. Ils furent apportés pour la première fois, au ve siècle avant notre ère, d'Asie à Athènes, où on les montrait aux curieux pour de l'argent, le premier jour de chaque mois. Une paire de paons se vendait alors mille drachmes, c'est-à-dire plus de neuf cents francs [4]

Quand Alexandre le Grand arriva dans l'Inde, il fut si frappé de leur beauté, qu'il défendit sous les peines les plus graves de leur faire aucun mal [5]. Élien, qui nous a

1. Philé, *Versus de animalium proprietate,* VII, Περὶ ταῶνος, dans *Poetæ græci veteres,* 1614, t. II, p. 213. Philé n'a guère fait que mettre en vers les descriptions du paon données par Élien et par Aristote.

2. *Ob raritatem pavus est miraculo,* dit Eubulus, dans Athénée, *Deipnosophistæ,* IX, 56, édit. Schweighäuser, t. III, p. 467. Mais cet oiseau fut si apprécié qu'il ne tarda pas à devenir relativement commun :

> *Ex quo par pavonum in urbem nescio quis primum attulit,*
> *Rari qui fuerant, magis crebro cernas coturnicibus,*

dit Antiphane, *ibid.*, et XIV, 70, t. V, p. 382.

3. Περὶ ταῶνος, *ibid.*, p. 468.

4. « Ex Barbaris ad Græcos exportatus esse dicitur (pavo). Primum autem longo temporis intervallo rarus ; deinde studiosis elegantiæ et pulchritudinis, pretio spectatus fuit Athenis, ubi singulis mensium calendis et viros et mulieres admittentes ad hujusmodi spectaculum, ex eo quæstum fecerunt; atque, ut in oratione contra Erasistratum Antiphon inquit, marem et fœminam mille drachmis æstimarunt. » Élien, *De animalibus,* v, 21, édit. Gesner, 1566, p. 101-102.

5. Élien, *ibid.*, p. 102.

conservé ce trait, raconte aussi qu'un roi d'Égypte ayant reçu en présent un paon de l'Inde, fort grand et fort beau, le jugea digne d'un dieu et l'offrit à Jupiter. On le garda dans le temple, et il y fut merveilleusement protégé, ajoute l'écrivain grec, contre la gourmandise d'un jeune homme riche, désireux de goûter la chair de ce magnifique oiseau [1] On était en effet porté à croire que cet animal si brillant était divin. Ménodote de Samos nous apprend que les habitants de cette île l'avaient consacré à Junon, et Athénée ajoute qu'ils le représentaient sur leurs monnaies [2] On le figurait aussi sur les monnaies de la colonne phénicienne de Leptis magna, et il était sacré aux yeux des Libyens [3]

Une curieuse fable bouddhique nous apprend combien les paons étaient estimés à Babylone [4]

« Quand on n'avait pas encore vu de paon... Ainsi parlait le docteur qui demeurait à Jetavana... Dans le temps passé, lorsque le roi Brahmadatta régnait à Vârânasi, le Bodhisattra naquit sous la forme d'un paon, et quand il eut grandi et fut devenu beau, il vivait dans les bois.

1. Élien, *ibid.*, xi, 33, p. 244-245. Cf. Horace, Satires, II, ii, 23-26.

2. « Pavones Junoni sacri sunt. » Ménodote, *De his quæ in templo Junonis Samiæ visuntur*, dans Athénée, *Deipnosophistæ*, édit. Schweighäuser, t. V, p. 383. Il dit lui-même, p. 384 : « Quare etiam in moneta Samiorum pavo excusus est. »

3. Movers, *Das phönizische Alterthum*, t. III, p. 95.

4. Le texte et la traduction allemande de cette fable ont été publiés par M. J. Minayeff, dans ses *Buddhistische Fragmente*, lus le 13 avril 1871 à l'Académie impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg et imprimés dans le *Bulletin* de cette Académie, t. XVII, année 1872, col. 79-81, 83-85. J'en dois la connaissance à une obligeante communication du R. P. Brucker, de la Compagnie de Jésus.

» En ce temps-là [1], des marchands prirent une corneille et ils se rendirent par mer au pays de Bâveru (Babylone) [2]. Il n'y avait alors aucun oiseau dans le royaume de Bâveru. Quand les marchands y arrivèrent et que les habitants du pays virent la corneille sur le mât, » ils en furent ravis et, après de longs pourparlers, ils l'achetèrent fort cher, cent karschâpana.

« Les mêmes marchands prirent une autre fois le roi des paons et ils lui apprirent, comme à un Apsaras, à danser et à chanter, au son de la musique, de sorte qu'il dansait quand on lui battait des mains. Ils retournèrent alors à Bâveru. Quand le peuple se fut rassemblé, le paon, qui se tenait à l'avant du navire, déploya ses ailes, il fit entendre un chant agréable et il se mit à danser. Les gens du pays, voyant cela, éprouvèrent un grand plaisir et dirent : Honorables marchands, donnez-nous ce roi des oiseaux, si beau et si savant.

1. M. Minayeff pense que la partie de cette fable qui est en vers est du commencement de l'ère chrétienne. La partie en prose est attribuée à Buddhagosa, dont l'époque est inconnue. *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XVII, col. 77.

2. M. Minayeff, qui cite cette fable surtout pour établir qu'il existait depuis une haute antiquité des relations commerciales entre l'Inde et les pays à l'occident de l'Inde, identifie Bâveru ou Bâberu avec Babylone. « Den Namen *Bâberu,* dit-il, halte ich für identisch mit Babylon (vgl. Bâbiru der Keilinschriften; Spiegel, *Die altpersischen K.* s. v.). Ausser der Benennung selbst sprechen dafür noch zwei andere Umstände : 1) der in dem Bruchstücke erwähnte Seehandel und 2) die Waare selbst, die Pfauen. Ferner ist zu bemerken, dass Bâberu zweimal in Texte erwähnt wird, und zwar sowohl in der Versen als in der Prosa... Bis jetzt glaubte man, dass der Name Babylon ward den alten Indern ganz vergessen sei (s. Lassen, *Indische Alterthumskunde,* I, 1032. » *Ibid.*, col. 77-78.

» Les marchands répondirent : Nous avons amené une première fois une corneille et vous nous l'avez prise, maintenant nous apportons le roi des paons et vous le demandez aussi ; nous ne pourrons plus venir dans votre pays avec des oiseaux.

» Ne vous mettez pas en peine, vous trouverez dans votre patrie un autre oiseau comme celui-ci ; vous pouvez bien nous le donner.

» On débattit donc le prix et les habitants achetèrent le paon mille (pièces). Ils le placèrent dans une cage ornée de sept pierres précieuses et ils le nourrirent de poissons, de viande, de fruits, d'une boisson faite avec du miel, du blé, du sucre, etc. Le roi des paons jouit des plus grands honneurs et reçut les plus beaux cadeaux [1] »

Par ce que le conteur bouddhiste nous dit de l'impres-

1. *Bulletin de l'Académie de Saint-Pétersbourg*, t. XVII, 1872, col. 83-85. Col. 78, M. Minayeff fait les observations suivantes, dont une partie confirme tout ce que nous avons dit jusqu'ici sur la situation d'Ophir : « Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Beziehungen beider Völker (les Hindous et les Babyloniens) sehr früh ihren Anfang genommen und dass der Handel zwischen ihnen entweder unmittelbar oder durch Vermittelung der Phönicier stattgefunden hat. Letztere führten früher als Babylon mit Indien Handel. Aus Ophir, welches mit Abhira an der Mündung des Indus identificirt wird, führten sie Gold und Edelsteine ein (s. I. B. der Könige, 10, 22)... Unter Nebukadnezar und seinen Nachfolgern, die den auswärtigen Handel sehr begünstigten, nahm Babylon die Stelle der Phönicier als Vermittler des Handels zwischen dem entfernten Osten und dem Westen ein (s. Lassen, l. c. II, 600). Babylon wurde der Mittelpunkt des indischen Seehandels; von hier aus wurden die indischen Waaren nach dem Mittelmeer und nördlich über den Euphrat und Tigris hinaus befördert... Vergl. auch Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere in ihrem Uebergang aus Asien nach Griechenland und Italien*. Berlin, 1870, S. 250 folg. »

sion que produisit la vue du paon en Babylonie, ainsi que par les différents traits que nous avons rapportés, il est facile de deviner quel succès dut avoir à la cour de Jérusalem cet oiseau jusque-là inconnu.

Salomon fit sans doute du bois de santal l'usage qu'on en a toujours fait en Orient. On s'en sert principalement comme parfum. Les parties odoriférantes de l'arbre sont le cœur. On coupe l'arbre par la racine, on fend et on sèche le milieu du tronc et on le livre au commerce ainsi préparé. Plus le bois est de couleur foncée, plus il est odorant. D'après les nuances, on distingue le rouge, le jaune et le blanc. On fabrique aussi une huile de senteur avec les copeaux, et avec le bois séché et trituré. On en use comme parfum sous cette double forme.

Le bois est brûlé dans les temples et dans les maisons et dégage une forte odeur aromatique ; l'huile sert pour les onctions et comme moyen de rafraîchissement. On asperge aussi les nattes, tendues devant les fenêtres, avec des morceaux de bois, réduits en poussière et humectés, afin d'embaumer et de rafraîchir ainsi les habitants. L'usage du bois de santal est très répandu encore aujourd'hui, de la mer Rouge jusqu'au Japon. Les poètes indiens ont chanté de bonne heure ses merveilleuses propriétés[1] Salomon dut les apprendre par ses marins et s'en servir. Nous savons par le texte sacré qu'il utilisa aussi ce bois précieux pour un usage saint : il en fit fabriquer des kinnor et des nebel pour les musiciens du temple de Jéhovah[2].

1. Lassen, *Indische Alterthumskunde,* t. I, p. 337.

2. I (III) Reg., x, 12. II Par., IX, 11. Voir plus haut, p. 500. Le texte des Paralipomènes ajoute qu'il en fit aussi des מסלות, *mesilot* ou degrés, mot assez obscur, pour le temple et pour ses palais. Le texte

Malheureusement Salomon ne devait pas toujours penser ainsi à son Dieu. A l'époque dont nous venons de parler, il avait atteint l'apogée de sa puissance, mais tant de gloire et d'éclat devaient s'éclipser avant sa mort. La prospérité devint nuisible au fils de David : il adora Moloch et Astarté [1]; des semences de révolte se manifestèrent dans son royaume et ce règne, si brillant à son début, fut obscurci à son déclin par les plus sombres nuages. Les causes de la décadence sont manifestes. Elle fut une punition de Dieu, qui lui fit expier les transgressions commises contre la loi par l'accumulation de tant de trésors, de chevaux, de chariots, de concubines et surtout par l'idolâtrie [2]. Elle fut aussi une des conséquences naturelles des fautes de son règne. Dans plusieurs de ses entreprises, Salomon rechercha son propre avantage plus que celui de son peuple. Ses flottes enrichirent la cour, mais imposèrent de nouvelles charges aux Israélites [3]. L'aggravation des impôts produisit des germes de mécontentement. Le luxe des grands altéra la simplicité des mœurs ; la jeunesse reçut une éducation fâcheuse [4]; l'esprit religieux s'affaiblit ; peu à peu les tribus du nord se désaffectionnèrent de la famille de David, de sorte que, sous Roboam, elles s'en séparèrent, et en même temps se détournèrent du vrai Dieu. Heureux

des Rois porte מסעד, *mis'ad,* qu'on traduit ordinairement par *fulcrum, soutien, appui.* Jarchi traduit *pavé,* Kimchi, *colonnes,* Gesenius, *thesaurus,* p. 962. Fergusson adopte le sens de *colonnes, The Temples of the Jews,* p. 28.

1. I (III) Reg., XI, 5.

2. Voir J. Cajetan, *De sapientia et insipientia Salomonis,* in-4°, Coïmbre, 1741.

3. I (III) Reg., XII, 4, 10, 11.

4. I (III) Reg., XII, 6, 17.

roi, s'il était resté fidèle au Seigneur à qui il avait élevé un temple, s'il n'avait point éloigné Israël de Jéhovah par ses mauvais exemples et s'il ne s'était servi de ses richesses que pour l'ornement de la maison sainte et le bien-être de ses sujets !

FIN DU TOME TROISIÈME.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME TROISIÈME.

PREMIÈRE PARTIE.

LE PENTATEUQUE.

DEUXIÈME SECTION.

PARTIE DOCTRINALE.

LIVRE PREMIER. — LA RELIGION PRIMITIVE D'ISRAEL.

LIVRE SECOND. — DE LA CROYANCE DES HÉBREUX A L'IMMORTALITÉ DE L'AME.

SECONDE PARTIE.

JOSUÉ ET LES JUGES.

LIVRE PREMIER. — JOSUÉ.

LIVRE SECOND. — LES JUGES.

TROISIÈME PARTIE.

LES ROIS.

TABLE DES ILLUSTRATIONS.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES

DU TOME TROISIÈME.

IMPRIMERIE GÉNÉRALE DE CHATILLON-SUR-SEINE. — J. ROBERT.